

**Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft**

von  
Christiane Liermann

<b><u>Gliederung</u></b>	Seite I
<b><u>Vorwort</u></b>	VII
<b><u>I.) Einleitung</u></b>	1
<b><u>II.) Biographie und Werk: eine Einführung</u></b>	17
<b><u>III.) Politik als Theorie und als Praxis</u></b>	37
<u>III.1.) Die Notwendigkeit einer neuen politischen Wissenschaft</u>	37
<u>III.2.) Von der Krise als <i>Bedrohung</i> zur Krise als <i>Chance</i></u>	44
2.1.) Die Reformfähigkeit des Gemeinwesens	44
2.2.) Was ist und wozu dient politische Philosophie ?	48
2.3.) Der "Kreislauf der Politik"	61
2.4.) Politische Wissenschaft, Gesellschaftslehre, Politikberatung	70
<u>III.3.) Die Krise als hermeneutischer Ausgangspunkt</u>	74
3.1.) Die Suche nach den Ursachen historischer Peripetien	74
3.2.) Substanz, Akzidens und Krise	78
3.3.) Der Blick vom Ende her	83
3.4.) Der Radius von Politik - die Machtfrage	90
<b><u>IV.) Die Gesellschaft</u></b>	101
<u>IV.1.) Die teleologische Wesensbestimmung</u>	101
1.1.) Selbsterhaltung als sozialer Vital-Impuls	102
1.2.) Die Gesellschaft als Mischwesen	106
1.3.) Die Gesellschaft als "società civile"	111
1.4.) Gesellschaftszweck - menschliche Finalität	116
1.5.) Das Konzept einer erweiterten <i>cittadinanza</i>	122
1.6.) Die Gesellschaft als Rechtsgemeinschaft	127

1.7.) Die Gesellschaft als Wertegemeinschaft	137
1.8.) Die Gesellschaft als offene Gesellschaft	140
 <u>IV.2.) Der Ursprung von Gesellschaft</u>	 145
2.1.) Die Gesellschaftsgründung	145
2.2.) Das Verfassungserlebnis	147
2.3.) Das Konvergenz-Theorem	149
2.4.) Hermeneutik der Grenzfälle	158
2.5.) Evolution von Staaten und Kritik der Kritik	160
2.6.) Das Ideal der "großen Gesellschaft"	174
2.7.) Universale Gesellschaft und Gemeinschaft mit Gott	184
2.8.) Gesellschaftsgründung als Selbstverpflichtung	186
2.9.) Maßvolles Lob der Institutionen	194
2.10.) Der politische Moment: der Wille zur Herrschaft	197
2.11.) Zivilisation als politische Partizipation	201
2.12.) Die Geschichte der <i>Kolonien</i> als exemplarische Gründungsgeschichte	204
2.13.) Ständegesellschaft versus Republik	209
2.14.) Der <i>Kairos</i> der Gründung	212
2.15.) Die Grenzen der politischen Planbarkeit	217
 <b><u>V.) Das Glück</u></b>	 221
 <u>V.1.) Der Mensch als Person</u>	 221
 <u>V.2.) Fortschrittsgeschichte ist Enttäuschungsgeschichte</u>	 223
 <u>V.3.) Mensch und Bürger</u>	 225
 <u>V.4.) Recht auf Glück und Glücksproduktion</u>	 232
 <b><u>VI.) Kulturgeschichtliche Betrachtungen</u></b>	 238

<u>VI.1.) Mentalitäten</u>	238
1.1.) Mentalitäten und Bürgerethos	238
1.2.) Akzeptanz und Akzeptanzdefizit	241
<u>VI.2.) Kulturgeschichte und Kultursoziologie in pragmatischer Absicht</u>	243
2.1.) Das Vier-Etappen-Modell der Kulturgeschichte	244
<i>Exkurs:</i> Die Masse	247
2.2.) Dekadenz als Schwäche der bürgerschaftlichen Kohäsion	251
2.3.) Solidarität versus Egoismus	259
2.4.) Kulturgeschichte als Verhaltensanalyse der Masse	269
2.5.) Kultursoziologie und säkularisierte Erbsündenlehre	271
2.6.) Komparative Kultursoziologie	275
2.7.) Kulturgeschichte des Verfalls: die Entstehung von Herrschaft	278
2.8.) Die Rolle der Vorsehung und die Unsterblichkeit der Nationen	282
2.9.) Profansoziologie und Heilsgeschichte	285
2.10.) Die zivilisatorischen Dynamiken: Norm und Abweichung, Bewegung und Bewahrung	288
2.11.) Freiheit und Geschichtsnotwendigkeit	289
2.12.) Das Beispiel Sklaverei: die Grenzen der <i>Nur</i> -Politik	294
2.13.) Kritik des Pessimismus	295
2.14.) Krisendiagnose und Krisenprävention	297
2.15.) Die drei großen Gesetze und der Kampf der Kulturen	300
2.16.) Demokratisierung und Demokratie-Skepsis	302
2.17.) Aufklärung und Rolle der Intellektuellen	306
<b><u>VII. Die Gefährdungen der Neuzeit</u></b>	312
<u>VII.1.) Die drei falschen Versprechungen der Moderne</u>	312
1.1.) Das defizitäre Wachstumsgesetz	312
1.2.) Die Treffunsicherheit des Güterangebots - die Verantwortung des Staates	315
1.3.) Die Wachstumsideologie in der Politik	316
1.4.) Die Lüge vom freien Markt	317
1.5.) Das uneingelöste Glücksversprechen	319
1.6.) Die Unordnung der Werte	323

1.7.) Kritik des "Nutzen"-Kalküls	324
1.8.) Die Pleonexie der Moderne	331
 <u>VII.2.) Das Risiko <i>Gleichheit</i></u>	343
2.1.) Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat	343
2.2.) Das Paradox der Moderne	347
2.3.) Ungleichheit und Stabilität	353
 <u>VII.3.) Demokratiekritik</u>	365
3.1.) Die Prämisse: Relativismus der Staatsform	365
3.2.) Wider das Mehrheitsprinzip	366
3.3.) Glückswidrige Gesellschaften und Widerstand	368
3.4.) Die Masse in der Demokratie	376
3.5.) Die <i>Kirche</i> als Widersacherin der Demokratie	385
 <u>VII.4.) Herrschaft und Gewalt</u>	389
4.1.) Herrschaft und Gruppeninteressen	390
4.2.) Grenzen der Herrschaft des Staates	393
4.3.) Die Genese des Absolutismus	398
 <u>VII.5.) Die Revolution</u>	405
5.1.) Dialektischer Revolutionsbegriff und revolutionäres Verlaufsschema	405
5.2.) Die Revolution als Legitimationskrise	411
5.3.) Die Revolution als Einbruch in ein ideelles Vakuum	413
5.4.) Die Revolution als Kontinuität	414
5.5.) Die Revolution als Apostasie	417
 <b><u>VIII. Die politische Schule des Christentums</u></b>	422
VIII.1.1.) Glücksuche und Güterhierarchie	422
VIII.1.2.) Rechtsgemeinschaft und Solidargemeinschaft	425
 <u>VIII.2.) Überwindung der Häresie</u>	427

<u>VIII.3.) Die Apologie des Christentums</u>	429
3.1.) Kulturosoziologie des Christentums	429
3.2.) Gesellschaftsfähigkeit, Politiktauglichkeit und Staatsverträglichkeit	433
3.3.) Der Jenseits-Glauben garantiert die Stabilität des Gemeinwesens	445
3.4.) Die Kirche als Alternativmodell	447
3.5.) Rechtfertigung des Papsttums: neoguelfische Anklänge	451
3.6.) Liberaler Katholizismus	453
 <u>VIII.4.) Das Paradox des Christentums</u>	 457
 <b><u>IX. Grundfragen der politischen Ordnung</u></b>	 466
 <u>IX.1.) Bedingter Kontraktualismus</u>	 466
 <u>IX.2.) Verfassungslehre und elementare Grundzüge der politischen Gewalten</u>	 470
 <u>IX.3.) Legitimität und Mehrheit</u>	 488
 <u>IX.4.) Leistungsbezogene Ungleichheit und Autonomie der Verfassung</u>	 497
 <u>IX.5.) Leistung und Gewinn: katholische Leistungsethik</u>	 501
 <u>IX.6.) Familie und Staat</u>	 503
 <b><u>X. Glücksuche und Regierungskunst</u></b>	 505
 <u>X.1.) Politische Kunst und Politikberatung</u>	 505
1.2. Psychologie als Grundlage von Politik und Gesellschaftslehre	510
 <u>X.2.) Die Komplexität der Politik und der politische Konsequentialismus</u>	 513
2.1.) Das Programm des politischen <i>Realismus</i>	515
 <u>X.3.) Handlungsräume der Staatsmacht</u>	 517
3.1.) <i>Fortuna</i> und <i>virtù</i> : das Wettbewerbsprinzip	520

3.2.) Ökonomische Politik	528
<u>X.4.) Regierung und Gemeinwohl</u>	533
4.1.) Das Transformationsgesetz der Regierung	533
4.2.) Verantwortung der Staatsmacht	535
<u>X.5.) Demoskopie und Demokratie: soziologische Erhebung und politische Norm</u>	537
5.1.) Von der Inquisition zur Demoskopie: Die demoskopische Demokratie der Zukunft	540
<u>X.6.) Gibt es die ideale Staatsform der Moderne ?</u>	542
<u>X.7.) Staatsräson und Gedächtnis</u>	544
7.1.) Die neue Staatsräson	544
7.2.) Das Gedächtnis der Gesellschaft und das Lob der Institutionen	546
7.3.) Methoden der Gedächtnispflege	550
<u>X.8.) Die Gefahr der Machtergreifung durch die Partei</u>	558
8.1.) Parteientypologie	559
8.2.) Parteienloyalität versus Bürgerloyalität	561
8.3.) Das Amt korrigiert den Standort	566
Statt eines Schlußwortes	571
Bibliographie/Index	572

### *Vorwort*

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 2002 von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation im Fach Geschichte angenommen worden. Sie wurde von Prof. Dr. Bernd Roeck betreut, dem ich herzlich für seine geistreiche, humorvolle Unterstützung und für seine ansteckende Begeisterung für die Geschichtswissenschaft danke. Auch dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Carlo Moos, sage ich verbindlichsten Dank.

Mein großer Dank gilt daneben der Konrad Adenauer-Stiftung für die langjährige, intensive Förderung und Anregung, die ich dort als Stipendiatin erfahren habe. Dr. Günter Buchstab möchte ich hier stellvertretend nennen.

Sehr dankbar bin ich dem Präsidenten der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, Herrn Minister a.D. Prof. Dr. Dr. h.c. Paul Mikat, dafür, daß die Arbeit in die "Rechts- und Staatswissenschaftlichen Veröffentlichungen" der Görres-Gesellschaft aufgenommen wurde. Das ist für mich eine große Ehre. Die großzügige Übernahme der Druckkosten hat mich zusätzlich sehr gefreut.

Den Freunden, die mir während meiner langen Rosmini-Studienjahre mit Rat und Ermutigung zur Seite gestanden haben, danke ich herzlich. Aus ihrer großen Zahl hebe ich Dr. Jürgen Badura, Dr. habil. Georg Kamphausen, Dr. Donato Kluxen-Pyta, Monika Lamers, Prof. Dr. Wolfram Pyta und Prof. Dr. Fritz-Rüdiger Volz besonders hervor. Wichtige, weiterführende Gespräche zum Thema meiner Arbeit verdanke ich außerdem den Professoren Antonio Autiero, Victor Conzemius, Rudolf Lill, Karl-Heinz Menke, Herman H. Schwedt und Michael Zöller. Auch durch den Generalsekretär des *Deutsch-Italienischen Zentrums Villa Vigoni*, Prof. Aldo Venturelli, und meine Kollegen dort, insbesondere Giovanni Meda und Serena Bertolucci, habe ich viel Anregung und Unterstützung erfahren, für die ich dankbar bin.

Dem *Internationalen Zentrum für Rosmini-Forschung* in Stresa am Lago Maggiore bin ich für die Gastfreundschaft während meiner Studienaufenthalte dort sehr verbunden.

Entscheidend war für meine Arbeit, daß Prof. Francesco Traniello von der Universität Turin sie kontinuierlich kritisch begleitet hat. Ihm und meiner Familie, besonders meinen Eltern, gebührt mein tiefempfunder Dank, den ich an dieser Stelle mit großer Freude abstatte.

Menaggio/Bonn, im Juni 2003

## **I.) Einleitung**

Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) gilt in seiner Heimat Italien als hochbedeutender Theologe und Philosoph, gar als "der größte italienische Denker vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis heute"<sup>1</sup>. Diese Wertschätzung findet in der Forschung ihren Niederschlag: Wer sich für den aus Rovereto im Trentino stammenden Priester und sein Werk interessiert, trifft heute auf eine umfangreiche italienischsprachige Literatur, die Rosminis Biographie und

---

<sup>1</sup> Vgl. M. F. Sciacca, *Vorwort* zu A. Rosmini, *Die Politik als philosophisches Problem*, ausgewählt und eingeleitet von M. F. Sciacca, übersetzt von I. Höllhuber, München 1963, S. 9, Anm. 1. Das Urteil wird



sein thematisch breit gefächertes Schrifttum wissenschaftlich ausleuchtet.<sup>2</sup> Gedenkanlässe, so 1997 die Zweihundertjahrfeier seines Geburtsjahres und 1998 die Erinnerung an das Revolutionsjahr 1848, förderten zusätzlich die Beschäftigung mit seinem Denken und seinen politischen Optionen.<sup>3</sup> Denn Antonio Rosmini-Serbati war nicht nur ein philosophischer Gelehrter, ein Theologe und Ordensgründer, er war auch ein weltzugewandter politischer Geist, ein Protagonist des italienischen *Risorgimento*, in dem er sich theoretisch wie praktisch engagierte. Die Jubiläumsfeiern dokumentierten ein über den akademischen Kreis hinausgehendes Interesse an Person und Werk, und wenn man auch angesichts der Kontinuität der Rosmini-Forschung in den letzten Jahrzehnten nicht von dessen "Wiederentdeckung" sprechen konnte, so boten die Gedenktage doch die Gelegenheit, die Schaffensbreite dieses Autors nachdrücklich in Erinnerung zu rufen und die Aktualität seiner bis in die Gegenwart reichenden Fragestellungen herauszuarbeiten.

Sofern wissenschaftliche Gedenkveranstaltungen als Indiz für die Bedeutung eines Autors dienen können, zeugt die Fülle der Tagungs- und Publikationsinitiativen in den Jahren 1997-

---

wiederholt in I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, München, Basel 1969, S. 44.

<sup>2</sup> Einen guten Überblick über die Literatur bieten G. Lorzio, *Antonio Rosmini-Serbati 1797-1855. Un profilo storico-teologico*, Rom 1997, S. 289-307; M. Dossi, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Brescia 1998, S. 325-334; G. Roggero, *Antonio Rosmini. Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk*, Schaffhausen 2000, S. 454-489. Für den Gesamtüberblick über die Literatur vgl. auch *Bibliografia rosmينية*, hg. von C. Bergamaschi, vol. 1-9, Mailand, Genua 1967-1999, sowie die fortlaufenden Anzeigen der Neuerscheinungen in den beiden Zeitschriften der Rosminianer-Kongregation *Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura* und *Charitas*.

<sup>3</sup> Neben der umfangreichen Verehrungsliteratur mit hagiographischem Charakter ohne wissenschaftlichen Anspruch, die im Umkreis des 200. Geburtstages entstanden ist, seien aus der Zahl der Publikationen, die aus Anlaß der beiden Jubiläumsjahre 1997 und 1998 erschienen sind, folgende aufgrund ihrer wissenschaftlichen Qualität genannt: G. Lorzio, *Antonio Rosmini-Serbati*, cit.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit.; deutsche Übersetzung: M. Dossi, *Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil*, üb. und bearbeitet von M. Krienke, Stuttgart 2003; U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento. Attualità di un pensiero storico-politico: Secondo centenario della nascita di A. Rosmini*, Stresa 1997 (Atti del Convegno nazionale, Sacra di S. Michele, Torino, 7-8 giugno 1996); L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini: Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario* (nuova edizione per il bicentenario della nascita), Stresa 1998 (kritische Edition von Rosminis autobiographischer Dokumentation seines politischen Engagements in den Jahren 1848/49); AA.VV., *Manzoni e Rosmini* (Atti dell'incontro di studio n. 15, 2 ottobre 1997, Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere e Centro Nazionale di Studi Manzoniani), Mailand 1998; Accademia Roveretana degli Agiati (Hg.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Brescia 1999; G. Beschini/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli della nascita*, Bde. 1-2, Brescia 1999 (Atti del VI convegno internazionale di studi rosmينية, 17-21 marzo 1997); K.-H. Menke/A. Autiero (Hg.), *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft - A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini*, Münster 1999 (Akten der internationalen Tagung 23.-25. Oktober 1997 in Bonn); L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, Rom 2000 (Atti del Simposio internazionale di studi filosofici e storici in onore di Antonio Rosmini, Roma 26-29 novembre 1998, sezione storica = Collana del bicentenario promossa dal Comitato Nazionale); A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001 (Atti del VII Convegno internazionale di studi rosmينية, Rovereto 8-10 marzo 1999). Zu den aus Anlaß des Jubiläums in Auftrag gegebenen Arbeiten gehört auch die von mir angefertigte Übersetzung in die deutsche Sprache von Rosminis *Filosofia della politica*, vgl. A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, mit einem Vorwort von F. Traniello, Innsbruck 1999.

1999 von Rosminis außerordentlichem Rang im italienischen Geistesleben.<sup>4</sup> Widerhall und Aufmerksamkeit in Italiens wissenschaftlicher und wissenschaftsinteressierter Öffentlichkeit fanden dabei besonders seine Reflexionen über Kirche und Christentum in der modernen Gesellschaft sowie seine Rolle als *kirchentreuer Kirchenkritiker*. Damit wurde zugleich die Rehabilitierung eines Theologen vorangebracht, dessen Lehre und Reformwillen lange Zeit in der katholischen Kirche selbst heftig umstritten waren und dessen Wirkungsgeschichte sich über Jahrzehnte hin im Schatten des Zweifels an seiner Orthodoxie vollzogen hat.<sup>5</sup>

Anders als in Italien sind Autor und Werk im deutschen Sprachraum wenig bekannt<sup>6</sup>; hier liegt lediglich eine kleine Zahl neuerer Studien vor, die Rosminis erkenntnistheoretischen Ansatz<sup>7</sup>, seine christozentrische Theologie<sup>8</sup> sowie sein kirchenreformerisches Projekt behandeln.<sup>9</sup> Daneben begegnet man Rosmini in deutschsprachigen Überblicksdarstellungen zur Geschichte Italiens<sup>10</sup> und zur Philosophie des XIX. Jahrhunderts<sup>11</sup>. Er wird knapp als Vertreter des "liberalen Katholizismus" in der spezifisch italienischen Variante des *neoguelfismo* vorgestellt<sup>12</sup> oder allgemein im Kontext der italienischen Rezeption des deutschen *Idealismus* erwähnt, wobei sich bisweilen die aus der italienischen Diskussion

<sup>4</sup> Das Jubiläum war auch Anlaß für die Wiederauflage der klassischen Studie von F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, con nuova postfazione dell'autore e aggiornamento bibliografico di P. Marangon, Brescia 1997; sowie für die Übersetzung ins Italienische der Untersuchung von K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie* (Innsbruck 1980): *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Brescia 1997; sowie der Wiederauflage des Briefwechsels zwischen Alessandro Manzoni und Antonio Rosmini *Carteggio*, hg. von G. Bonola, Stresa 1996.

<sup>5</sup> Zu der Auseinandersetzung um Rosminis Orthodoxie vgl. L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la congregazione dell'indice*, Stresa 1999 (Studienprojekt ebenfalls aus Anlaß von Rosminis 200. Geburtstag); einen Überblick über die neuere theologische Literatur zu Rosmini gibt K.-H. Menke, *Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855)*, in: "Theologische Revue" 93/4 (1997), S. 267-280.

<sup>6</sup> Vgl. M. Krienke, *Rosmini in Deutschland*, in: M. Dossi, *Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil*, cit., S. 9-39.

<sup>7</sup> F. Pfurtscheller, *Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855)*, Frankfurt/M. 1977.

<sup>8</sup> Vgl. K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit.

<sup>9</sup> V. Conzemius, *Antonio Rosmini: Die fünf Wunden der Kirche*, in: ders., *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*, Zürich 1972, S. 49-62; G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit.

<sup>10</sup> R. Lill, *Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus*, Darmstadt 1980, Kapitel IV; M. Seidlmayer, *Geschichte Italiens. Vom Zusammenbruch des Römischen Reiches bis zum Ersten Weltkrieg*. Mit Beiträgen von Theodor Schieder. *Italien vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg*; Jens Petersen, *Italien als Republik 1946-1987*, Stuttgart 1989.

<sup>11</sup> I. Höllhuber, *Geschichte*, cit.; F. Évain, *Antonio Rosmini-Serbati (1797-185) und der Rosminianismus im 19. Jahrhundert*, in: E. Coreth/W. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd.1, Graz, Wien, Köln 1987, S. 596 ff.

<sup>12</sup> Zum *neoguelfismo* vgl. P. Herde, *Guelfen und Neoguelfen. Zur Geschichte einer nationalen Ideologie vom Mittelalter bis zum Risorgimento*, Stuttgart 1986; ders., *Die Neoguelfen*, in Kapitel XI *Nationalismus* in Pipers Handbuch der politischen Ideen, hg. von I. Fetscher und H. Münkler, Bd. 4, München, Zürich 1986, S. 615-621, Erwähnung Rosminis S. 616; eine gute, knappe Einführung in das katholisch-patriotische Denken geben auch F. Wolfzettel und P. Ihring, *Katholizismus und Nationalbewußtsein im italienischen Risorgimento: Modell nationaler Identitätsbildung durch Religion*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1991, S. 388-425.

stammende Charakterisierung findet, Rosmini sei der "italienische Kant" gewesen<sup>13</sup>. Ausführlich wird er in dem von Hubert Jedin herausgegebenen "Handbuch der Kirchengeschichte" gewürdigt<sup>14</sup>, wie es überhaupt vornehmlich Kompendien und Lexika zur Geschichte der katholischen Kirche und des Katholizismus sind, in denen Rosmini und insbesondere seine reformerische Ekklesiologie zur Sprache kommen.<sup>15</sup>

Die Frage, warum eine tiefergehende Rezeption im deutschen Sprachraum ausgeblieben ist, ist nicht leicht zu beantworten. Die sprachliche Hürde mag eine Rolle gespielt haben.<sup>16</sup> Rosminis Stil ist schwerfällig und nicht frei von Redundanz, sein Italienisch bisweilen antiquiert, seine Terminologie eigenwillig, oft nur aus dem Kontext erschließbar und mithin schwer zu übersetzen. Im Gegensatz zu seiner reichen Korrespondenz von hoher literarischer Qualität fehlt es den wissenschaftlichen Abhandlungen mitunter an rhetorischer Lebhaftigkeit und Prägnanz. Dies sowie der schiere Umfang seines *Oeuvre*, das als großes Gedankengebäude alle Wissenschaften von Gott und von den Menschen umfaßt<sup>17</sup>, erleichtern den Zugang zu diesem Autor nicht.

Zudem ist Rosmini kein Denker, der sich mit einem Etikett versehen oder in eine *Schule* einordnen läßt. Sein Werk ist zu vielschichtig, als daß es ohne weiteres im Sinne einer bestimmten weltanschaulichen oder wissenschaftlichen Richtung vereinnahmt werden könnte. Dieser Umstand hat die Rezeption in Italien mitgeprägt, er hat sich aber möglicherweise in noch stärkerem Maße auf den deutschen Raum ausgewirkt. Hier ist Rosmini, bis auf ganz wenige Ausnahmen, von den Zeitgenossen lange nicht zur Kenntnis genommen worden, auch von denjenigen nicht, die die Entwicklungen in Italiens geistigem und politischem Leben aufmerksam verfolgten und mitunter im Zuge der Neuordnung von Staat und Gesellschaft vom dortigen *Risorgimento* Orientierungshilfen erwarteten – man denke an das Interesse und die Verehrung, die in Deutschlands fortschrittsbewußten Kreisen den Protagonisten der

<sup>13</sup> Zur Geschichte der idealistischen Rosmini-Interpretation in Italien und der Parallelisierung Kant-Rosmini vgl. G. Formichella, *La critica gentiliana del sistema di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 93-106.

<sup>14</sup> Vgl. R. Aubert und R. Lill, *Die katholische Kirche und die Restauration*, in: H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/1 Freiburg 1978, S. 3-104; dies., *Zwischen der Revolution der Revolution von 1830 und der Krise von 1848*, ebd., Bd. VI/, S. 311-506.

<sup>15</sup> Ausführliche Darstellung bei K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 35 ff; desweiteren sei genannt K.-E. Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986, S. 101.

<sup>16</sup> Außer der zitierten kleinen Antologie *Die Politik als philosophisches Problem* (vgl. Anm. 1) und der Übersetzung der *Filosofia della Politica* (vgl. Anm. 3) liegt eine Übersetzung des Traktats *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa* vor: A. Rosmini, *Die fünf Wunden der Kirche*, krit. Ausgabe, herausgegeben und eingeleitet von C. Riva, aus dem Italienischen übersetzt von P.I. Erbes, Paderborn 1971.

<sup>17</sup> Die neue, auf einhundert Bände angelegte Gesamtausgabe erscheint seit 1975. Bis zum Frühjahr 2002 sind 38 Bände erschienen (= *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, edizione nazionale, hg. vom Istituto di studi filosofici, Rom, und vom Centro internazionale di studi rosminiani, Stresa, Rom 1975 passim); vgl. dazu die Bibliographie aller bisher veröffentlichten Schriften Rosminis: *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini*,

italienischen Nationalstaatsbewegung, den Intellektuellen und Poeten des *Patriotismus* entgegengebracht wurden.<sup>18</sup> Kein italienischer Autor, keine politische Persönlichkeit von vergleichbarer Statur ist in Deutschland derart unbeachtet geblieben wie Antonio Rosmini. Eine Auseinandersetzung mit dem katholischen Priester fand im zeitgenössischen national-liberal-protestantischen Lager gar nicht, im dominierenden ultramontanen Zweig des deutschen Katholizismus nur sporadisch und dann zumeist in polemischer Absicht statt.<sup>19</sup>

Den Hintergrund der Polemik und das wahrscheinlich entscheidende Hindernis für eine systematische Beschäftigung mit Rosminis Denken in Deutschlands katholischen Kreisen bildete die erwähnte innerkirchlich-theologische Kritik, die durch Zensur und Verurteilung auch lehramtlich-offiziell Bestätigung fand: Im Revolutionsjahr 1849 wurden seine beiden großen Abhandlungen zur Reform von Staat und Kirche auf den "Index der verbotenen Bücher" gesetzt.<sup>20</sup> 1884, fast dreißig Jahre nach Rosminis Tod, wurden außerdem kirchlicherseits vierzig Sätze verurteilt, die aus seinem Gesamtwerk zusammengestellt worden waren. Die Verurteilung wurde ausgesprochen durch ein Dekret, das mit den Worten "Post obitum" beginnt, und diese Anfangsworte haben sich als Bezeichnung des Dekrets eingebürgert.

Auf der Grundlage dieser lehramtlichen Verurteilung schien den meisten kirchennahen Rosmini-Kritikern in Deutschland dessen Rechtgläubigkeit zumindest problematisch und eine gründliche, unvoreingenommene Prüfung seiner Arbeiten nicht angezeigt. Nicht von ungefähr fand er denn auch umgekehrt die stärkste Zustimmung bei denjenigen deutschen Theologen und Kirchenhistorikern, die ihrerseits innerkirchlich umstritten waren.<sup>21</sup> Hier ist in erster Linie

---

hg. von C. Bergamaschi, vol. 1-4, Milano, Stresa 1970-1999; ein nützliches Instrument ist auch das *Grande Dizionario Antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, hg. von C. Bergamaschi, vol. 1-4, Mailand, Stresa 1999.

<sup>18</sup> Zur Rezeption italienischer Autoren in Deutschland im 19. Jahrhundert und zum deutschen Interesse an den politischen Vorgängen im zeitgenössischen Italien vgl. A. Wandruska, *Deutschland und das italienische Risorgimento*, in: *Zur italienischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Köln, Graz 1961, S. 114-125; ders., *Liberalismus und Nationalismus in der deutschen und italienischen Einigungsbewegung*, in: *Deutsch-italienische Beziehungen im Zeitalter des Risorgimento*, Braunschweig 1970, S. 58-64; W. Altgeld, *Das politische Italienbild der Deutschen zwischen Aufklärung und europäischer Revolution von 1848*, Tübingen 1984; vgl. auch die Beiträge des Sammelbandes *Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento*, hg. von A. Esch und J. Petersen, Tübingen 2000, insbesondere J. Petersen, *Politik und Kultur Italiens im Spiegel der deutschen Presse*, ebd., S. 1-18; speziell bezüglich der Beurteilung des Kirchenstaats ist aufschlußreich V. Elm, *Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne*, Berlin 2001.

<sup>19</sup> Zur kritisch-ablehnenden Rosmini-Rezeption in Deutschland vgl. K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 15 ff.; sowie M. Krienke, *Antonio Rosmini in Deutschland*, in: M. Dossi, *Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil*, cit., S. 9-39.

<sup>20</sup> Zur Vorgeschichte und zum Ablauf der Verurteilung L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la congregazione dell'Indice*, cit.

<sup>21</sup> K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 37 ff; was Rosminis Nähe zu anderen innerkirchlich umstrittenen Reformern betrifft, vgl. V. Conzemius, *Antonio Rosmini: Die fünf Wunden der Kirche*, cit.; ders., *Le "Cinque Piaghe" di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, in G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 2, S. 933-952; H. H. Schwedt, *Rosmini all'indice e la politica delle condanne*, in L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, cit., S. 399-406.

der Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus zu nennen, der mit seinem großen Essay aus dem Jahr 1902 den Versuch unternahm, Rosmini dem deutschen Publikum als einen Denker nahezubringen, dessen wissenschaftliches Werk auf den Nachweis der Notwendigkeit und Möglichkeit einer "Versöhnung" von modernem Staatswesen und katholischer Kirche abzielt.<sup>22</sup> Kraus' positiver Deutung gelang es jedoch nicht, die Einseitigkeit der ohnehin spärlichen deutschen Rosmini-Kritik nachhaltig und mit Breitenwirkung zu korrigieren. So blieb auch im XX. Jahrhundert die Auseinandersetzung mit dem italienischen Philosophen-Theologen-Politiker die Ausnahme<sup>23</sup>, auch wenn sich, wie aus Anlaß des 100. Todesjahres 1955, namhafte deutschsprachige Wissenschaftler an der Diskussion um Rosmini beteiligten<sup>24</sup> - wobei man die generelle Nichtbeachtung auf die Formel bringen kann, daß er den Katholiken zu *liberal* und der liberal-nationalen Historiographie zu *katholisch* war.

Sollte sich an dieser Situation weitestgehender Indifferenz gegenüber dem italienischen Denker etwas ändern, so wird es hauptsächlich den Arbeiten des Bonner Theologen Karl-Heinz Menke zu verdanken sein, der Rosminis Gesamtwerk nicht nur systematisch dargestellt, sondern auch für die heutige Theologie fruchtbar gemacht hat.<sup>25</sup> In Menkes Monographie steht fachbedingt die Theologie im Vordergrund. In gebührender Weise werden darin jedoch auch Rosminis Reflexionen und Studien auf den Gebieten der Gnoseologie, der philosophischen Anthropologie, der Ethik, der Pädagogik und der Gesellschafts- und Rechtsphilosophie als Teile seines umfassenden philosophischen *Systems* vorgestellt.

Menkes Pionierleistung versteht sich, trotz ihrer wissenschaftlichen Originalität, bescheiden als "Übersetzungsarbeit" in dem Bemühen, "Rosmini hineinzutragen in den Gesichtskreis der deutschen Philosophie und Theologie"<sup>26</sup>. Die vorliegende *geschichtswissenschaftliche* Arbeit wurde dadurch in doppelter Hinsicht inspiriert: Zum einen will auch sie dazu beitragen, das Gefälle zu verringern, das zwischen der breitgefächerten, disziplinübergreifenden Rosmini-Forschung und -Rezeption in Italien einerseits und der von Desinteresse, allenfalls punktueller Aufmerksamkeit geprägten Situation im deutschen wissenschaftlichen Raum andererseits

<sup>22</sup> Eine positive Würdigung von Franz Xaver Kraus im Rahmen des "liberalen Katholizismus" in Deutschland gibt C. Weber, *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von F.X. Kraus*, Tübingen 1983.

<sup>23</sup> Zu diesen Ausnahmen gehört aber immerhin Hans Urs von Balthasar als Herausgeber der deutschen Übersetzung von Rosminis *Massime di perfezione cristiana* (1826) unter dem Titel *Grundlehren der christlichen Vollkommenheit*, Einsiedeln 1964. Nach von Balthasar war Rosmini eines großen Universalgenies der Menschheit, dessen Werk ein grandioses intellektuelles Projekt darstellt (ebd. S. 6).

<sup>24</sup> Zu dem Sammelband im Anschluß an die internationale Tagung in Bozen, September 1954, trugen M. Dallmann (*Die politisch-soziale Problematik in der Philosophie Antonio Rosminis*) und A. Dempf (*Rosminis Sozialphilosophie*) bei, vgl. AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Rom 1955.

<sup>25</sup> K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit.; Menke war der Initiator der internationalen Rosmini-Tagung in der Universität Bonn im Jahr 1997.

<sup>26</sup> Ebd., S. 11.

besteht. Angesichts der Bedeutung, die Rosmini offensichtlich, trotz seiner langen innerkirchlichen Marginalisierung, im weltanschaulichen, politischen wie religiösen Kontext Italiens hatte und hat<sup>27</sup>, stellt die Kenntnis-Lücke in Deutschland eine wissenschaftliche Herausforderung dar, zumal sie in einem befremdlichen Widerspruch zu Qualität und Quantität sonstiger wissenschaftlicher Beschäftigung von deutscher Seite mit Italiens Geistes- und Kulturgeschichte steht.<sup>28</sup>

Der zweite Impuls, der von Menkes Studien für die vorliegende Arbeit ausgeht, betrifft deren Thema im engeren Sinne. Der Bonner Theologe verweist auf die zentrale Stellung, die die Reflexion über *die Gesellschaft* und über Grundlagen, Zweck und Gestaltungsmöglichkeiten *der Politik* in Rosminis Werk von den Frühschriften an einnimmt. Damit folgt er der neueren italienischen Rosmini-Forschung, die sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt dem "politischen Rosmini" zugewandt hat und zwar sowohl seiner Rolle als Politiker - hier geht es vor allem um das Revolutionsjahr 1848 - als auch und vor allem seinen zahlreichen Abhandlungen und theoretischen Entwürfen zur Politik und zu Verfassung, Lenkung und Ethos des Gemeinwesens.<sup>29</sup> *Rosmini politico* in dieser doppelten Bedeutung seines praktischen Engagements auf politischer Bühne und seiner politik- und gesellschaftstheoretischen Reflexion ist ein Schlüsselthema der Rosmini-Literatur geworden, das sich gleichwohl nicht zwingend einer einzelnen geisteswissenschaftlichen Disziplin zuordnen läßt. An seiner Erforschung sind derzeit Historiker ebenso wie Theologen, Philosophen und Politikwissenschaftler beteiligt.<sup>30</sup> Als ihr gemeinsames, heute unumstrittenes

<sup>27</sup> Vgl. zu Rosminis Einfluß E. Passerin d'Entrèves, *La fortuna del pensiero del Rosmini nella cultura del Risorgimento* (1961/1962), wiederabgedruckt in ders., *Religione e politica nell'ottocento europeo*, hg. von F. Traniello, Rom 1993, S. 271-287. Die Rezeptionsgeschichte in Italien dokumentiert und analysiert vorbildlich F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana e lombardo-piemontese*, Mailand 1970; ders., *Politica e religione nel pensiero di Rosmini*, in: "Il Mulino" 26 (1977), S. 694-711, wiederabgedruckt in: ders., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Mailand 1990, S. 25-42.; ders., *Riformismo e filosofia nella questione rosminiana*, in: ders., *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento*, Brescia 1991, S. 117-162; ders., *Rosmini e la tradizione dei cattolici liberali*, ebd., S. 181-200; wichtig für die Frage nach der Rosmini-Rezeption durch den "Modernismus" ders., *Tradizione rosminiana e spiritualità cattolica*, ebd., S. 201-230; einen guten Überblick über Rosminis Präsenz in der Geschichte des politischen Denkens in Italien bietet G. De Rosa, *Rosmini e il rosminianesimo nella storia del pensiero politico italiano*, in L. Malusa/P. De Lucia (Hg.) *Rosmini e Roma*, cit., S. 29-50.

<sup>28</sup> Wie sie beispielsweise in den Tagungsbänden des *Istituto di studi storici italo-germanici* in Trient oder den Veröffentlichungen des *Deutschen Historischen Instituts* in Rom zum Ausdruck kommt; vgl. die Untersuchungen von Jens Petersen, jetzt gesammelt in J. Petersen, *Italien-Bilder - Deutschland-Bilder. Gesammelte Aufsätze*, Köln 1999.

<sup>29</sup> Die wichtigsten sind, neben der genannten *Philosophie der Politik*, die *Filosofia del Diritto* (*Philosophie des Rechts*, 1841-1845), *Saggio sul Comunismo e Socialismo* (*Abhandlung über den Kommunismus und den Sozialismus*, 1847), *La Costituzione secondo la giustizia sociale* (*Die Verfassung gemäß der gesellschaftlichen Gerechtigkeit*, 1848), *Sull'Unità d'Italia* (*Über die Einheit Italiens*, 1848), *Costituente del Regno dell'Alta Italia* (*Verfassungsentwurf für das Königreich Oberitalien*, 1848); vgl. *Bibliografia degli scritti*, cit.

<sup>30</sup> Für die Geschichtswissenschaft z.B. Francesco Traniello, Universität Turin; für die politischen Wissenschaften Mario D'Addio, Università *La Sapienza*, Rom, der Herausgeber der krit. Ausgabe der *Filosofia della Politica*, Rom 1997; für die Philosophie Luciano Malusa, Universität Genua, u.a. Herausgeber von Rosminis

Ergebnis läßt sich zunächst die Korrektur einer älteren Auffassung vom vermeintlichen *Politik-Defizit* bei Rosmini festhalten. Von Benedetto Croce stammte das summarische Verdikt, Rosmini sei für historische und politische Fragestellungen "taub" gewesen.<sup>31</sup> Gegen Croce, der seinerseits auf Francesco De Sanctis' Einteilung der Denkschulen des 19. Jahrhunderts zurückgriff<sup>32</sup>, wurde mit Hilfe vertiefter Untersuchungen der *politischen* Seite von Rosminis Werk ein differenzierter *Politik*-Begriff vorgetragen.<sup>33</sup> Daß Rosmini im Gegenteil ein eminent *politischer* Denker war und daß die Beschäftigung mit politisch-gesellschaftlichen Fragen von ihrer philosophischen wie von ihrer praktischen Seite her eine wichtige Konstante in seinem Werk darstellt, ja daß dieses ohne die Berücksichtigung des durchgängigen "politischen Moments" unverständlich bleibt, ist heute *communis opinio*.<sup>34</sup> Die Forschung hat sich damit aus jener älteren Pattsituation gelöst, in der sich Rosminis politische Anschauungen einerseits - nach den Maßstäben der am *Risorgimento* ausgerichteten Historiographie - *nicht hinreichend* am Modell des liberalen Nationalstaats orientierten, während sie sich umgekehrt - nach den Kriterien katholischer Historiographie - gerade einer *zu großen Nähe* zum Konstitutionalismus liberaler Prägung verdächtig oder schuldig machte.

Eine Untersuchung zu Rosminis politischer Philosophie und Gesellschaftslehre betritt also kein Neuland und kein vernachlässigtes Gebiet, sondern kann sich auf eine Fülle von Einzelstudien und eine Reihe zusammenfassender Darstellungen stützen.<sup>35</sup> Von den Einzelstudien seien jene hier kurz vorgestellt, die das Bild des *politischen Rosmini* nachhaltig

---

autobiographischer Dokumentation *Missione a Roma*, cit.; für die Theologie Karl-Heinz Menke, Universität Bonn; Giuseppe Lorzio, Università Pontificia Lateranense, Rom.

<sup>31</sup> B. Croce, *La filosofia nei licei*, offener Brief an Raffaello Franchini, "Corriere della Sera" 18. April 1952.

<sup>32</sup> Vgl. F. De Sanctis, *La scuola cattolico-liberale e il romanticismo a Napoli*, hg. von C. Muscetta und G. Candeloro, Turin 1953, S. 268-269.

<sup>33</sup> Vgl. zu den verschiedenen, mehr oder weniger direkten Repliken auf Croce F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia. Il pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini*, Palermo 1985, S. 17-21; E. Botto, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Mailand 1992, S. 7 ff; eine gute Zusammenstellung bietet auch M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 173 ff; die gründlichste Untersuchung zur Genese des *politischen* Rosmini F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 17-56.

<sup>34</sup> Vgl. dazu F. Traniello, *Rosmini "politico" nella storiografia del '900*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 343-362.

<sup>35</sup> Neben den bereits zitierten Arbeiten sind zu nennen: G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Brescia 1983; ders., *Antonio Rosmini. Il fine della società e dello Stato*, Rom 1988 (knapp kommentierte Antologie von Rosmini-Texten zur Politik); ders., *Rosmini politico*, Mailand 1990; ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, Rom 1997; S. Cotta, *Introduzione*, zu A. Rosmini, *Filosofia della politica*, hg. von S. Cotta, Mailand 1985, S. 7-49, mit umfassendem Literaturüberblick zum Thema "Rosmini und Politik" bis Anfang der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts; M. D'Addio, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Rom 2000; desweiteren sind die Beiträge der Sammelbände der internationalen Rosmini-Tagungen zu nennen, die das Politik-Thema aufgreifen oder streifen: AA.VV., *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*, Stresa, Milazzo 1987; AA.VV., *Rosmini e l'illuminismo*, Stresa, Milazzo 1988; M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, Mailand 1989; AA.VV., *Rosmini: Etica e Politica*, Stresa, Milazzo 1991; G. Campanini/ F. Traniello (Hg.), *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Brescia 1993; G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, Stresa, Milazzo 1994. Auf einzelne Aufsätze wird im Fortgang der Arbeit verwiesen.

geprägt haben und somit das Fundament jeder weiteren Beschäftigung mit diesem Thema darstellen.<sup>36</sup>

Da ist zunächst Pietro Piovani's große Anhandlung aus dem Jahr 1957 über die *Teodicea sociale* zu nennen.<sup>37</sup> Piovani gab Benedetto Croce insoweit recht, als er behauptete:

"Es gibt kein politisches Denken bei Rosmini im engeren Sinne, oder besser gesagt: es gibt es nicht als etwas Autonomes."

Tatsächlich zielte seine Untersuchung darauf, zu zeigen, daß Rosminis Behandlung des Politischen im Rahmen einer groß angelegten *Gesellschaftstheodizee* stattfand, das heißt im Rahmen einer Rechtfertigung der gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten, an erster Stelle der *Ungleichheit*. Rosminis zentrales "politisches" Anliegen war, Piovani zufolge, die Forderung nach einer Gesellschaft, die nicht schon die *ideale* Gesellschaft darstellte (was unmöglich war), sondern eine Gesellschaft, die wenigstens imstande wäre, das im Diesseits unaufhebbare Böse und die sozialen Übel *einzudämmen*. Hatte Piovani das *liberale* Gedankengut herausgearbeitet, das in Rosminis Gesellschaftstheodizee steckte, so ging es wenige Jahre später Danilo Zolo vor allem um den Nachweis der naturrechtlichen Rechtfertigung des Eigenwerts der *Person* durch Rosmini.<sup>38</sup> Auch Zolo unterstrich Rosminis *Liberalismus*, den er auf dessen Betonung der einzigartigen *Rechtsnatur* des Menschen zurückführte. Zugleich platzierte er ihn außerhalb des Umkreises des "politischen Katholizismus", weil sich Rosmini von jeder Form von politischer Indienstnahme der Religion sowie von jeder Art von katholischer Interessenvertretung distanziert hatte.<sup>39</sup> Francesco Traniello gelang 1966 eine Integration beider Ansätze. Er zeichnete detailliert die Verschiebungen in Rosminis Denken von Positionen, die an den Klassikern der Restauration orientiert waren, hin zu liberaleren Positionen.<sup>40</sup> Vor allem aber zeigte er, daß Rosminis Liberalismus ein visionäres "konstituionelles" Doppelreformprojekt von Gesellschaft *und* Kirche zugrundelag. Der Staat als *liberale* (nicht *laizistische*) *Zivilgesellschaft* bei Rosmini war auch das Thema von Francesco Mercadantes Studie aus dem Jahr 1975, die, eine Formulierung von Rosmini aufgreifend, "die Regelung der Modalität der Rechte" als die eigentliche Aufgabe der politischen Gesellschaft untersuchte.<sup>41</sup> Der gemeinsame Nenner dieser Arbeiten liegt in der

<sup>36</sup> Zu den "Standardwerken" über Rosmini bietet G. Campanini eine gute Übersicht in: ders., *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 141-174 unter der Überschrift "Quarant'anni di riflessioni sul pensiero politico rosminiano (1940-1980)".

<sup>37</sup> P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padua 1957, Brescia 1997, mit einem Nachwort von G. Cantillo.

<sup>38</sup> D. Zolo, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia 1963.

<sup>39</sup> Ebd., S. 309 ff.

<sup>40</sup> F. Traniello, *Società religiosa*, cit.

<sup>41</sup> F. Mercadante, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Mailand 1975.



Betonung des *liberalen* politischen Rosmini, im Sinne der (katholisch fundierten) Begründung eines freiheitlichen Gemeinwesens.<sup>42</sup>

Vor diesem Hintergrund unternimmt die vorliegende Studie den Versuch, *ein Kapitel aus der Geschichte der politischen Ideen des italienischen 19. Jahrhunderts zu rekonstruieren*, indem sie Rosminis "politisches Profil" herausarbeitet, das heißt, seine eigenständige Position an der Schnittstelle unterschiedlicher weltanschaulicher und politischer Traditionen und Einflüsse. Sie unterscheidet sich dabei insofern von den früheren, thematisch ähnlich ausgerichteten Darstellungen, als in ihrem Mittelpunkt die Analyse jenes Werks steht, das Rosmini als philosophische Grundlegung des Politischen konzipiert hat: die *Philosophie der Politik*, die in den Jahren 1837-1839 in vier Faszikeln veröffentlicht wurde.<sup>43</sup> Die Konzentration auf diese *Philosophie* bedeutet nicht, daß vorangegangene oder nachfolgende Schriften ausgeblendet werden. Gerade wegen der Allgegenwart der politischen Reflexion, die Rosminis Schrifttum wie ein roter Faden durchzieht, ist die Zusammenschau des Gesamtwerks unerlässlich. Gleichwohl ist es gerechtfertigt, die *Philosophie der Politik* auch als politik- und gesellschaftsphilosophische "Summe" zu lesen. Denn obwohl sie unvollendet blieb - beziehungsweise nach Aussage ihres Autors nur ein "Fragment" darstellt<sup>44</sup> - ist sie Rosminis systematischste Bearbeitung des Themas und zugleich Hauptbestandteil der ebenfalls *Philosophie der Politik* betitelten Sektion des Gesamtwerks, worin der Autor seine unmittelbar politikrelevanten Schriften versammelt sehen wollte.<sup>45</sup> Selbstverständlich ist die *Philosophie der Politik* im Zuge der Rehabilitierung des "politischen Rosmini" gewürdigt worden<sup>46</sup>, aber es fehlte bisher eine Untersuchung, die speziell von dieser Abhandlung ausgehend und auf sie gestützt sein politisches Denken rekonstruierte. Dies mag damit zusammenhängen, daß der eingestanden fragmentarische Charakter des Werks dazu einlud, es als *Durchgangsmoment* in der Entwicklung seines Denkens zu verstehen, konkret als Etappe auf dem Weg zur umfangreicheren und vollendeten *Philosophie des Rechts* (1841-1843) oder zu den Verfassungsentwürfen der vierziger Jahre.<sup>47</sup> Betrachtet man die *Philosophie der Politik* in dieser Weise, bietet sie in erster Linie propädeutisches Material für später

<sup>42</sup> In dieser Optik ist Rosminis politische Philosophie auch in den Folgejahren analysiert worden, so von Giorgio Campanini, Mario D'Addio und Evandro Botto; vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit. sowie die genannten Arbeiten von Campanini.

<sup>43</sup> Vgl. zum Verfahren der Publikation M. D'Addio, *Introduzione*, zu A. Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., S. 11-37.

<sup>44</sup> A. Rosmini, *Vorwort zu den politischen Schriften*, in *Philosophie der Politik* (deutsche Fassung), Innsbruck 1999. Im folgenden lege ich diese Ausgabe zugrunde; zum "fragmentarischen" Charakter der *Philosophie der Politik* vgl. F. Traniello, *Einführende Bemerkungen zu Antonio Rosminis Philosophie der Politik*, ebd., S. 19-34, hier S. 19 f.

<sup>45</sup> Zur Systematik E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 3 ff.

<sup>46</sup> Weitere Literatur ebd., S. 42 f.

<sup>47</sup> Dies ist die dominante Deutungsperspektive beispielsweise bei F. Mercadante, *Il regolamento*, cit.

entstandene Werke, denn hier findet sich *in nuce* eine Reihe von wichtigen Themen, die in nachfolgenden Arbeiten noch weiter bearbeitet wurden, allen voran natürlich das große Thema der *società civile*. Eine solche *evolutionistische* Betrachtungsweise wurde in der Rosmini-Forschung fast durchgängig gepflegt, insofern sie es gestattet, Rosminis geistigen Werdegang von stärker *Restaurations*-nahen zu dezidiert liberal-konstitutionellen, *Risorgimento*-nahen Positionen nachzuzeichnen.<sup>48</sup>

Das Risiko dieser Betrachtungsweise, die die *Philosophie der Politik* stärker als *Zwischenstufe* denn als (stets vorläufiges) Fazit in den Blick nimmt, liegt allerdings auf der Hand: Die Eigenwertigkeit des Reflexionsgegenstandes *Politik* bei Rosmini wird letztlich wieder – wie beim zuvor zitierten Benedetto Croce – in Frage gestellt. Nun gibt es zwar gute Gründe, die dafür sprechen, daß Rosmini die Existenz einer *autonomen* politischen Sphäre bezweifelte. Aber diese guten Gründe finden sich nur, wenn man zunächst einmal Rosminis eigenen Argumentationsweg beschreitet, so wie er ihn in seinem politiktheoretischen Hauptwerk dargelegt hat. Dies soll hier im folgenden geschehen. Es soll damit zugleich eine weitere Lücke geschlossen werden, die sich aus dem bisherigen Verzicht der Forschung auf eine eigenständige Untersuchung der politischen Philosophie ergab. Die Lücke bestand darin, daß die konkrete *Politikberatung*, die Rosmini neben der theoretischen Reflexion bieten wollte, kaum beachtet wurde. Die vorliegende Arbeit untersucht deswegen auch, welche Anleitung zur "guten Politik" Rosminis politische Philosophie enthält.

Eines der Ergebnisse der Untersuchung sei gleich zu Anfang als Charakteristikum rosminischen Schaffens herausgestellt: Manchem hochpolemischen Ton zum Trotz war Rosmini ein durch und durch *moderater* Denker. Seine Überlegungen sind gekennzeichnet von einer abwägenden Reflexionsbewegung, bei der sich Positionen im Stile eines *Sowohl-als-auch* und *Einerseits-andererseits* herausbilden. Er tendierte dazu, Standpunkte zu integrieren, statt sie auszuschließen. Einseitigkeit hielt er für philosophisch beschränkt und für politisch dumm und gefährlich. Nicht immer hat er allerdings in seinen Arbeiten These und Antithese unmittelbar einander gegenübergestellt und diskutiert. Oftmals widmet er sich ausführlich einer Position, um dann in scheinbar ganz anderem Zusammenhang auch ihre Gegenposition ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Was dem Leser auf den ersten Blick als Selbstwiderspruch erscheint, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Versuch, jede Fragestellung von möglichst vielen Seiten und Standpunkten aus zu betrachten, um der Verführung durch vorschnelle oder radikale Lösungen zu entgehen. Das führte nicht

---

<sup>48</sup> In evolutionistischer Optik ebenfalls die Untersuchungen von G. Campanini sowie bei F. Traniello, *Società religiosa*, cit.

zwingend zu systematischen Antworten, wohl aber schärft es die kritische Wahrnehmung der Brüche in politischen Anschauungen und Traditionen.

Rosmini zielte nicht auf das definitive Fazit, das eine Diskussion ein für alle Mal beendet, sondern sah sich eingebunden in den stetigen, unabgeschlossenen Fortgang menschlicher Denkleistungen. Seinem immensen Lesepensum verdankte er so vielfältige intellektuelle Begegnungen, daß er nach Vermittlung strebte, damit das *konstruktive* Material der unterschiedlichen Schulen und Richtungen nicht verloren ginge. Mir scheint jedenfalls, daß die Bandbreite der politischen Lehren, mit denen er sich auseinandersetzte, entscheidend dazu beitrug, ihn gegen übereilte Stellungnahmen und radikalen Dogmatismus zu immunisieren. Zur Illustration seiner abwägenden Art sei hier nur kurz eine Kernfrage der politischen Philosophie angesprochen: die Frage nach dem, was Politik *leisten* kann. Rosmini antwortete - verkürzt gesagt - in einer für ihn typischen Weise, indem er einerseits einen sehr hohen Anspruch an die Verantwortung und Verantwortlichkeit des Staates und des einzelnen Politikers begründete, andererseits aber die Grenzen dieser Zuständigkeit und Verantwortlichkeit nachdrücklich formulierte und rechtfertigte. Und so, wie für ihn selbst die intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit der Politik einen Weg zu Klugheit und Ausgewogenheit bildete, so verlangte er, daß auch die politische Führung durch *politische Bildung* ihr Verantwortungsbewußtsein schärfen und ihren Horizont offen halten sollte. Dieser Denkhabitus weist Rosmini tatsächlich als "Moderaten" aus<sup>49</sup>, auch wenn er sich mit vielen Antworten auf konkrete politische Probleme von anderen Vertretern der *gemäßigten* Richtung, wie Cesare Balbo oder Massimo d'Azeglio, unterschied.<sup>50</sup>

Ein zweites hervorstechendes Merkmal des rosminischen Denkens ist das Gründungs- oder *Neugründungspathos*. Rosmini dachte zwar, gemäß *moderater* Grundeinstellung, von den gegebenen politischen und sozialen Verhältnissen aus, aber sein Werk war durchzogen von dem Gedanken, daß in gewisser Weise alles zur Disposition stand<sup>51</sup> und daß alle Zusammenhänge menschlichen Lebens - Religion, Recht, Politik,

<sup>49</sup> Zur Einordnung des *moderatismo* im *Risorgimento*, vgl. G. Berti, *I moderati e il neoguelfismo*, in: *Il movimento nazionale e il 1848*, in: *Storia della società italiana*, hg. von G. Cherubini u.a., Bd. 15, Mailand 1986, S. 227-258; auch A. Scirocco, *L'Italia del Risorgimento 1800-1860. Storia d'Italia dall'unità alla repubblica*, Bologna 1990, S. 221-262. Eine sozial- und ideengeschichtliche Synthese des *moderatismo* am Beispiel des toskanischen "Adelsliberalismus" bietet Th. Kroll, *Die Revolte des Patriziats. Der toskanische Adelsliberalismus im Risorgimento*, Tübingen 1999.

<sup>50</sup> Cesare Balbos *moderate* Risorgimento-Position im Unterschied zu derjenigen Rosminis wird dargestellt von G. Aliberti, *Cesare Balbo: il federalismo*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, Bari 1996, S. 135-153, hier insbesondere S. 140 ff.; ein Portrait des moderaten Reformers D'Azeglio bei A. M. Ghisalberti, *Massimo D'Azeglio, un moderato realizzatore*, Rom 1953.

<sup>51</sup> Daß dieses Bewußtsein nicht *per se* mit konservativem oder moderatem Denken kollidierte, mag man daran ablesen, daß beispielsweise auch in Chateaubriands fast zeitgleich mit der *Philosophie der Politik* entstandenen *Mémoires d'outre-tombe* der Eindruck des *changement du monde* vorherrscht, vgl. F. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris 1948.

Kultur - buchstäblich neu begründet werden *mußten*, das heißt neu legitimiert und neu konstruiert werden *mußten* - aber auch tatsächlich neu geschaffen werden *konnten*. Daher war das Thema der *Gesellschaftsgründung* für ihn so faszinierend.<sup>52</sup> Es betraf in seinen Augen nicht irgendwelche mythischen Vorzeiten, sondern ganz handfest die eigene Epoche<sup>53</sup>, in der Nationen neu entstanden, Staaten sich von ihren Traditionen lossagten und neugründeten und Völker sich als politische Subjekte entdeckten.<sup>54</sup> Das *Gründungspathos*, das Rosminis Werk als *basso continuo* durchzieht, weist ihn als typischen Vertreter des *Risorgimento* aus, unabhängig von der Tatsache, daß er den kirchenkämpferischen Weg der nationalstaatlichen Einigung Italiens nicht gutgeheißen hat, soweit er ihn miterlebte, und gewiß den Fortgang nicht gebilligt hätte, wenn er ihn erlebt hätte.<sup>55</sup> Seine Erwartung an das italienische *risorgere* war weniger *nationalpatriotisch* als die überschäumende Idee eines Vincenzo Gioberti vom italienischen Zivilisations*primat*<sup>56</sup> und weniger *national-klassenkämpferisch* als die eines Giuseppe Mazzini<sup>57</sup> - sie war christlich-zivilbürgerlich. Aber er teilte mit diesen radikaleren Zeitgenossen die Vorstellung, daß ein Volk, ein Staat,

<sup>52</sup> Was die *Zeitdiagnose* angeht, die Voraussetzung für dieses Gründungspathos war, kann man von einer Übereinstimmung zwischen Rosmini und Jacob Burckhardt sprechen. Man denke an Burckhardts Wort: "Fast sämtlichen (sic) europäischen Völkern ist das, was man historischen Boden nennt, unter den Füßen weggezogen worden. [...] Alle Restauration, so wohl gemeint und so sehr sie der einzige scheinbare Ausweg war, kann das factum nicht auslöschen, daß das XIX. Jahrhundert mit einer tabula rasa aller Verhältnisse begonnen hat." (Brief vom 13.6.1842, in ders., *Briefe*, vollständige und kritische Ausgabe, hg. von M. Burckhardt, Bde. 1-10, Basel 1949-94); dazu S. Bauer, *Polisbild und Demokratieverständnis in Jacob Burckhardts "Griechischer Kulturgeschichte"*, Basel, München 2001, S. 88.

<sup>53</sup> Zum Geschichtsbewußtsein der Epoche M. Fubini, *Un mito del Risorgimento: La Lega lombarda* (1968-70) in: ders., *Romanticismo italiano*, Bari 1973, S. 157-188.

<sup>54</sup> Wichtige Hinweise dazu bei P. Hazard, *La révolution française et les lettres italiennes*, Paris 1910; vgl. auch die ausgezeichnete komparatistische Untersuchung von A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa* (frz. Originaltitel: *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe - XXe siècle*), Bologna 2001; zum Auftritt des *Volks* als (politisches) Subjekt W. Hempel, *Manzoni und die Darstellung der Menschenmenge als erzähltechnisches Problem in den "Promessi sposi"*, bei Scott und den historischen Romanen der französischen Romantik, Krefeld 1974; bezüglich der Neuentdeckung des *Volkes* in der Historiographie vgl. auch G. B. Scaglia, *Cesare Balbo. Il Risorgimento nella prospettiva storica del "progresso cristiano"*, Rom 1975, insbesondere Kapitel XIV über Balbos Briefe vom November 1844 an die *Augsburger Allgemeine Zeitung* zum Thema der "Vermischung der Volksstämme", S. 367 ff; zur Frage der Herstellung der nationalen Identität durch Identifizierung mit den siegreichen oder den unterlegenen Stämmen der Völkerwanderungszeit vgl. auch D. Hoeges, *Guizot und die Französische Revolution*, Frankfurt 1981.

<sup>55</sup> Zu Rosminis Kritik an der piemontesischen Politik vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 297-309 und S. 344-352; G. Chiosso, *Rosmini e i rosminiani nel dibattito pedagogico e scolastico in Piemonte (1832-1855)*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte. Studi e testimonianze*, Stresa 1994, S. 79-128.

<sup>56</sup> Seine *philosophische* Distanz zu Gioberti hat Rosmini dargelegt in der 1847 erschienenen Abhandlung *Vincenzo Gioberti e il pantismo*; zu den Plänen beider, was die italienische Einigung betraf, vgl. M. D'Addio, *Rosmini e la confederazione italiana*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario*, cit., S. 95-144; zu Giobertis Nation-Idee auch F. Traniello, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, in: ders., *Da Gioberti a Moro*, cit., S. 43-62; zur Idee des italienischen *Primats* bei Gioberti vgl. G. Rumi, *Gioberti*, Bologna 1999, Kapitel 3 "Il sogno del Primato".

<sup>57</sup> Vgl. E. Passerin d'Entrèves, *Il romanticismo "progressivo" di Giuseppe Mazzini negli scritti giovanili (1829-1843)*, in: ders., *Religione e politica*, cit., S. 138-147; ders., *Le "religioni del progresso" nell'età romantica e il "vangelo" politico-religioso di Giuseppe Mazzini (1830-1836)*, ebd., S. 148-183; zu Mazzinis Neuordnungsplänen S. Mattarelli, *Postfazione* zu R. Sarti, *Giuseppe Mazzini. la politica come religione civile*, Bari 2000, S. 317-341.

eine Nation, eine *Gesellschaft* - und also auch Italien - zur (Neu)-Gründung durch einen gemeinsamen politischen Willen imstande war.<sup>58</sup> Zur Herausbildung eines solchen politischen Willens wollte er selbst beitragen. In seiner politischen Philosophie hob er Italien jedoch nicht als Sonderfall heraus oder als Terrain, um darauf ein politisches Programm zu verwirklichen, denn die politische Philosophie sollte eine allgemeine Theorie der Politik liefern. Dennoch bildete natürlich die konkrete Situation Italiens den sehr präsenten Hintergrund der theoretischen Überlegungen.<sup>59</sup> Hier mangelte es seines Erachtens vor allem an jenem *Bürgersinn*, der für ihn die Voraussetzung jeglicher politischen Reform darstellte. Nicht von ungefähr hat er immer wieder betont, daß das *Bürgerethos* den Staat ausmache. Wenn zu den bis heute über Italien geäußerten Urteilen die Einschätzung gehört, ein Hauptgrund vieler italienischer Malaisen sei das Defizit an *senso civico*, das heißt an einem Bewußtsein, das *im Staat den Garanten des Gemeinwohls erblickt*<sup>60</sup>, dann kann man sagen, daß Rosmini dieses Defizit bereits sehr klar erkannt und versucht hat, mit seiner politischen Theorie gegenzusteuern. Keinesfalls hat er der *Statolatrie* das Wort geredet, im Gegenteil, er hat vor ihr gewarnt.<sup>61</sup> Aber er hat auch das positive Bild einer *società civile* entworfen, die die volle *bürgerliche Loyalität* verdient, weil sie den *Gemeinwillen* verkörpert. Wolfgang Reinhardt hat daran erinnert, daß die (als italientypisch angesehene) Privilegierung der Familienangehörigen nach Thomas von Aquin nicht etwa ein Makel, sondern sittliche Pflicht war.<sup>62</sup> Dieser von der katholischen Kirche tradierten Denkweise, die bis zum heutigen Tage in Italien stark ist<sup>63</sup>, trat

<sup>58</sup> A. Omodeo, *Giuseppe Mazzini e Vincenzo Gioberti*, in: ders., *L'età del Risorgimento italiano*, 7. Auflage Neapel 1952, Kapitel XIII, S. 301-332; die Nähe und Distanz zu Gioberti wird herausgearbeitet von F. Traniello, *Rosmini e Gioberti interpreti del '48*, in L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, cit., S. 357-398. Der Autor betont hier den *utopischen* Charakter der Reformvisionen beider Denker.

<sup>59</sup> Vgl. auch M. D'Addio, *Introduzione* zu A. Rosmini, *Scritti politici*, cit., S. 19-42.

<sup>60</sup> Aus der reichhaltigen Literatur zu dem Thema sei exemplarisch ausgewählt als Befürworter einer starken demokratisch-konstitutionellen politischen Identität G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazia e cittadinanza europea*, Bologna 1993, vor allem Kapitel I *La questione dell'identità nazionale italiana*; vgl. auch die Beiträge von Rusconi und anderen in der Nummer 2/1999 der "Rassegna italiana di sociologia", die ganz dem Thema *Identità nazionale e religione civile in Italia* gewidmet war. Zu den spezifisch *katholischen* Erwartungen an Staat und Zivilgesellschaft in Italien vgl. F. Garelli/M. Simone (Hg.), *Quale società civile per l'Italia di domani ?* (Atti della 43<sup>a</sup> settimana sociale dei cattolici italiani), Bologna 2000.

<sup>61</sup> In diesem Sinne mit besonderem Nachdruck G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 8 ff. Campanini hält die Staats-Skepsis bei Rosmini für so dominant, daß er ihn umgekehrt in Schutz zu nehmen versucht gegen den Vorwurf, Rosmini sei ein typischer Vertreter eines katholischen a-politischen Denkens, dem der "Sinn für den Staat" fehlt; vgl. ders., *L'"antistatalismo" rosmينiano*, in: ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 63 ff.

<sup>62</sup> W. Reinhardt, *Geschichte als Delegation*. Dankrede bei Entgegennahme des Preises des Historischen Kollegs am 23. November 2001 in München, abgedruckt in Frankfurter Allgemeine Zeitung, 26. November 2001. (Auf diesen Punkt geht Reinhardt in seiner großen Studie *Geschichte der Staatsgewalt*, München 1999, nicht ein.)

<sup>63</sup> Vgl. zum Beispiel H. Schlitter, *Religion in Italien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1993; AA.VV., *La religiosità in Italia*, Mailand 1995, insbesondere Kapitel IV *Etica pubblica, etica privata* von G. Rovati, S. 153-202; das Fehlen von Wohlwollen gegenüber dem Staat und das Defizit an *senso civico* hatte Hegel bekanntlich nicht als *italienspezifisch*, sondern als *katholikenspezifisch* angesehen und in die drastischen Worte gefaßt: "Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholische Religion

Rosmini mit der Vorstellung entgegen, ein solcher Interessen- und Loyalitätskonflikt sei eine Fiktion oder sei zumindest kein *prinzipieller* Antagonismus, wenn man sich den Staat als offene, flexible *società civile* vorstelle. Er kritisierte deswegen diejenigen, die für die Aufrechterhaltung dieser Fiktion sorgten, wobei er *Parteien* jedweder Art - Klassen, Ständen, Interessengruppen, campanilistisch orientierten Kleinstaaten - ein besonderes Interesse an der Fortschreibung dieses Denkschemas und an der Diskreditierung eines gemeinwohlverpflichteten, überparteilichen Staates unterstellte. In seinen Augen bestand nicht nur kein Gegensatz zwischen *nationalem Risorgimento* und *religiöser Revitalisierung* und Kirchenreform, sondern es bestand Interdependenz!<sup>64</sup>

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier zu Beginn noch ein Hinweis gestattet: Eines der zentralen Themen in Rosminis politischer Philosophie ist die *società* und genauer: die *società civile*. Vor allem dieser zweite Begriff läßt sich im Deutschen nicht adäquat wiedergeben.<sup>65</sup>

Um über den Gegenstand aber trotzdem sprechen zu können, habe ich - sofern ich nicht die italienische *società civile* belassen habe - unterschiedliche Termini benutzt: *Polis*, *Respublica*, *politisches Gemeinwesen*, *Bürgergesellschaft*, *Zivilgesellschaft*, *Staatsgesellschaft*<sup>66</sup>, je nach dem, welche Nuance dieses komplexen semantischen Feldes es zu betonen galt. Von *Staat* zu sprechen, schien mir ebenfalls in einigen Fällen möglich.<sup>67</sup> Die Übersetzungsschwierigkeit liegt unter anderem darin begründet, daß die deutsche nach-hegel'sche Begriffstradition strikt zwischen *bürgerlicher Gesellschaft* und *Staat* unterschieden hat<sup>68</sup>, während sich Rosminis *società civile* gewissermaßen in einem vor-hegel'schen sprachlichen und konzeptionellen Horizont bewegte.

---

keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist." In: G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961, S. 596.

<sup>64</sup> Vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., insbesondere das Kapitel *Una Chiesa rinnovata per la nuova società*, S. 201-246; die Frage, ob sich das *Risorgimento* tatsächlich unter "katholischen" Vorzeichen und in Harmonie mit der Kirche hätte vollziehen können, beschäftigt seit 1848 die Publizistik und Historiographie in Italien, vgl. den Tagungsband zu der legendären Tagung *Il 1848 nella storia dell'Europa*, Rom 1949; dort behandelte die III. Sektion den *Aspetto religioso della rivoluzione europea* mit den Vorträgen von C. A. Jemolo, *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto* (S. 248-255) und W. Maturi, *L'aspetto religioso del 1848 e la storiografia italiana* (S. 257-279); vgl. auch G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna 1998; eine intelligente Deutung dieses Zusammenhangs bei G. Seibt, *Rom oder Tod. Der Kampf um die italienische Hauptstadt*, Berlin 2001, v.a. das Kapitel "Der Glaubenskrieg", S. 111-190.

<sup>65</sup> Einige Überlegungen zur Begriffsgeschichte, ausgehend von Rosmini, habe ich vorgeschlagen in meinen *Anmerkungen zur Übersetzung* zu A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, cit., S. 35-46.

<sup>66</sup> Den Terminus "Staatsgesellschaft" entnehme ich J. Kunisch, *Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime*, Göttingen 1986, S. 37 ff.

<sup>67</sup> Die Gründe für eine mögliche Übersetzung *Staat* habe ich dargelegt in C. Liermann, "Begriffe" della *Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 511-528.

<sup>68</sup> Dazu M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft*, in "Historisches Wörterbuch der Philosophie", hg. von J. Ritter, Bd. 3, Darmstadt 1974, S. 460 ff.

## **II.) Biographie und Werk: eine Einführung**

Antonio Rosmini-Serbati entstammte einer vermögenden Patrizierfamilie aus der seit dem Friedensschluß von Campoformio wieder zum Habsburgerreich gehörenden Stadt Rovereto im Trentino.<sup>69</sup> Dort wuchs der junge Rosmini auch auf. Er war hochbegabt und außerordentlich vielseitig begabt, für naturwissenschaftliche Beweisführungen ebenso zu begeistern wie für philosophische Erkenntnis und klassische Bildung. Ihren Niederschlag hat diese Vielseitigkeit in einem selbst für damalige Verhältnisse sehr umfangreichen Schrifttum gefunden, das kaum ein Gebiet menschlichen Wissens ausläßt und neben den großen philosophischen Werken Abhandlungen zur Mathematik, Physik und Astronomie, zu Literatur und Linguistik sowie zur Ökonomie einschließt, um nur einige Disziplinen zu nennen.

Die enzyklopädische Breite von Rosminis wissenschaftlicher Betätigung war jedoch von Jugend an keineswegs nur Ausdruck seiner Begabungen und Interessen. Das früh erklärte Ziel bestand vielmehr darin, wissenschaftlich gewonnenes, sozusagen *modernes* Vernunftwissen und christliche Glaubenswahrheit nicht unverbunden nebeneinander stehen zu lassen, sondern miteinander zu versöhnen – eine Unternehmung, die zunächst in Form einer "christlichen Enzyklopädie" konzipiert war.<sup>70</sup> Als Gegenstück zu Diderots Enzyklopädie, die Rosmini als reine Addition von Fakten ohne Synthese und Verbindlichkeit betrachtete, sollte diese christliche Enzyklopädie den neuzeitlichen Graben zwischen Religion und Zivilisation, zwischen katholischer Kirche und säkularer Kultur überwinden helfen und die Einheit aller Erkenntnis erweisen. Wenngleich sich dieses Konzept nicht systematisch verwirklichen ließ, stellt sein imponierendes Gesamtwerk, inklusive zahlreicher kleinerer Gelegenheitsschriften, im Licht dieser zentralen Absicht ein organisches Ganzes dar, in dem sich die philosophischen Reflexionen zu Ethik, Politik und Recht wechselseitig durchdringen und erhellen.

In Rosmini verband sich tiefe Frömmigkeit mit Menschenfreundlichkeit, immense Belesenheit mit Weltzugewandtheit. Schon als Junge hatte er damit begonnen, tagebuchartig seine vielfältigen Lektüreeindrücke festzuhalten. Die Aufzeichnungen dokumentieren ein breites Spektrum, das von den antiken Autoren, insbesondere Platon, über die Kirchenväter

---

<sup>69</sup> Im Jahr 2000 erschien die gut recherchierte, umfassende Rosmini-Biographie von Giancarlo Roggero, vgl. G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit.; im Jahr 2003 publizierte Fulvio De Giorgi seine minutiöse Rekonstruktion von Rosminis geistigem Werdegang unter besonderer Berücksichtigung der theologischen und kirchenreformerischen Strömungen des frühen 19. Jahrhunderts, vgl. F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia 2003. Mit Verweis auf diese Darstellungen beschränke ich mich hier auf einen knappen biographischen Überblick.

<sup>70</sup> Vgl. G. Bonafede, *Progetto rosminiano di una enciclopedia cristiana*, "Humanitas", 10 (1955), S. 931-944; und vor allem K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit.

bis zu den modernen und zeitgenössischen englischen, französischen und deutschen Philosophen und Sozialtheoretikern reicht. Standen die frühen Arbeiten deutlich im Zeichen der Rezeption des französischen Traditionalismus De Maistres und De Bonalds<sup>71</sup>, zeugen die späteren Werke von einer ebenso intensiven wie kritischen Auseinandersetzung mit den Vertretern des europäischen Liberalismus, insbesondere mit Alexis de Tocqueville und Benjamin Constant.<sup>72</sup>

Ein wichtiger, permanenter Bezugspunkt blieb für ihn neben Augustinus<sup>73</sup> stets Thomas von Aquin, und es zählt zu den Pinoniertaten des jungen Rosmini, das Werk des Aquinaten erstmals wieder "direkt", ohne den Umweg über die scholastischen Lehrbücher, kritisch untersucht und kommentiert zu haben. In dieser Initiative sah er sich durch die 1817 in Turin von Cesare Taparelli d'Azeglio mit ähnlicher Zielsetzung gegründete *Amicizia Cattolica* bestärkt, deren Mitglied er wurde.<sup>74</sup>

Noch während der Schulzeit in Trient erkannte Rosmini seine Berufung zum Priesteramt, an der er gegen den Widerstand des Vaters festhielt. Es folgten Studienjahre in Padua, während derer er Niccolò Tommaseo kennenlernte, mit dem er in lebenslanger Freundschaft und intensivem Briefwechsel verbunden blieb, auch als der rebellische Tommaseo mit Unverständnis und Verbitterung auf Rosminis bedingungslose Unterwerfung unter das Urteil der Indexkongregation reagierte.<sup>75</sup> Überhaupt zeugt Rosminis dreizehnbändiger *Epistolario* mit über neuntausend Briefen von seiner überragenden Fähigkeit zur Freundschaft und von der ruhigen, ausgeglichenen Art, in der er mit Freunden, Anhängern, Kritikern und Ratsuchenden in politischen, weltanschaulichen und seelsorgerischen Belangen den Dialog pflegte.<sup>76</sup> Unter den zahlreichen prominenten Zeitgenossen ist Alessandro Manzoni als der

<sup>71</sup> L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'Ottocento*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 51-88; zum politischen Denken des französischen Traditionalismus C. Langlois, *Da Joseph de Maistre a Félicité de Lamennais: alla ricerca di un pensiero politico controrivoluzionario*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 51-70; zum Einfluß auf den jungen Rosmini vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., insbesondere das Kapitel "Tra de Maistre e S. Tommaso", S. 17-134.

<sup>72</sup> Zur Constant-Rezeption in Italien vgl. E. Passerin d'Entrèves, *Gaetano Filangieri e Benjamin Constant*, in: ders., *Religione e politica*, cit., S. 123-137.

<sup>73</sup> Zu Rosminis Augustinus-Rezeption vgl. F. De Giorgi, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Bologna, 1995, insbesondere S. 116-124.

<sup>74</sup> Vgl. L. Malusa, *Zum Materie-Form-Verständnis bei Thomas von Aquin und Rosmini*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 189-210.; zur italienischen Thomas-Rezeption im 19. Jahrhundert und zur Neoscholastik in Italien vgl. die Beiträge von H. Schmiedinger in *Christliche Philosophie im katholischen Denken*, cit., Bd. 2; speziell zu Rosminis Thomas-Lektüre in seinen jungen Jahren G. Beschin, *La prima formazione filosofica del Rosmini a Rovereto*, in: A. Valle (Hg.), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, S. 13-54; F. Évain, *Les études philosophiques de Rosmini à Rovereto et la recherche de l'unité du savoir*, ebd., S. 55-66; G. Lorizio, *Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., S. 79 ff. mit weiterführender Literatur; K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 264 ff.

<sup>75</sup> Zur Freundschaft Rosmini-Tommaseo bietet viel Material G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit., passim; zu Tommaseos Rolle im *Risorgimento*, E. Passerin d'Entrèves, *Tommaseo e il Risorgimento*, in: ders., *Religione e politica*, cit., S. 253-270.

<sup>76</sup> A. Rosmini, *Epistolario completo*, 13 Bde., Casale Monferrato 1887-1894.



vertraute Gesprächspartner insbesondere der späten Lebensjahre hervorzuheben.<sup>77</sup> Oft zitiert ist Manzoni's Urteil über den Freund: Rosmini sei "einer der fünf, sechs großen Geister, die die Menschheit seit Jahrhunderten hervorgebracht habe"<sup>78</sup>.

Zwei Anliegen standen für Rosmini seit den zwanziger Jahren im Mittelpunkt. Da war zum einen der Plan, den er für den wichtigsten seines Lebens hielt: die Gründung einer Ordensgemeinschaft; zum anderen die wissenschaftliche Arbeit, worin ihn Pius VIII. während seines Rom-Aufenthalts 1829 und 1830 ausdrücklich bestärkte. Nach Rosmini's eigenen Worten hatte der Papst ihn aufgefordert, seiner Berufung zu folgen und "die Menschen durch die Vernunft zur Religion zu führen"<sup>79</sup>. Beide Anliegen - Gründung einer religiösen Gemeinschaft und Pflege der Wissenschaft - hingen in Rosmini's Verständnis eng zusammen, denn beider Zweck war für ihn Dienst zur Verherrlichung des Höchsten, hier durch die Praxis der Nächstenliebe und das Streben nach Heiligung, dort durch die "intellektuelle Caritas", das heißt die Hinführung der menschlichen Vernunft zu Gott auf dem Wege der wissenschaftlichen Deutung seiner Schöpfung und durch den Aufweis seines providentiellen Wirkens in allen Dingen.<sup>80</sup>

Damit sollte der Anspruch des *modernen Menschen* auf gesichertes, vernünftiges Wissen nicht in Zweifel gezogen werden, im Gegenteil: Rosmini fühlte sich diesem Anspruch rigoros verpflichtet<sup>81</sup>; aber gerade deswegen hielt er es für erforderlich, auch die Grenzen der "natürlichen" Vernunftkenntnis sichtbar zu machen und sie mit der umfassenden "übernatürlichen" Glaubenswahrheit des Christentums in Beziehung zu setzen.<sup>82</sup> Gäbe es diese Wahrheit nicht, wäre der Mensch, so Rosmini, ein Sisypheos, ein absurdes Geschöpf, das kraft eigener Vernunft niemals jene letzte Vollendung und Sinnstiftung finden könne, nach

<sup>77</sup> Vgl. *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, cit.; die italienische Literatur zur Freundschaft Rosmini-Manzoni und zu ihrer wechselseitigen weltanschaulichen Beeinflussung ist umfangreich und steht im deutlichen Gegensatz zur deutschsprachigen Literatur zu Manzoni, in der Rosmini praktisch nicht vorkommt. Zum Verhältnis Manzoni – Rosmini vgl. P. Prini, *Il "Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana" di Antonio Rosmini e la poetica del Manzoni*, in A. Valle (Hg.), *La formazione*, cit., S. 223-242; ders., *L'itinerario filosofico del Manzoni dagli ideologues al Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini*, cit., S. 15-24 sowie die übrigen Beiträge dieses Sammelbandes; vgl. auch *Rosmini nella casa del Manzoni* (Ausstellung aus Anlaß des 200. Geburtstages), Mailand 1997.

<sup>78</sup> Vgl. N. Tommaseo, *Colloqui col Manzoni*, in ders., *Opere*, Florenz 1968, Bd. 2, Kap. 39, S. 620.

<sup>79</sup> Welch zentrale Bedeutung dieser Auftrag für ihn besaß, kann man daran ersehen, daß er davon brieflich einigen Freunden berichtete und auch in der Schrift *Von den Studien des Autors (Degli studi dell'autore)*, hg. von U. Redanò, Rom 1934) darauf zurückkam, die man als seine "intellektuelle Autobiographie" bezeichnen kann; krit. Ausgabe A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. Ottonello, Stresa, Rom 1979, hier S. 30-31.

<sup>80</sup> Vgl. dazu und zum folgenden N. Galantino/G. Lorizio, *Sapere l'uomo e la storia. Interpretazioni rosmine*, Neapel 1998, insbesondere das Kapitel *La filosofia come scienza e come sapienza, garanzia per l'uomo nella sua grandezza naturale e morale*, S. 49-76.

<sup>81</sup> Vgl. K.-H. Menke, *Antonio Rosmini als Brückenbauer zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie, Gesellschaft und Kirche*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 17-34.

<sup>82</sup> K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit.; ders., *Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alle religioni*, in K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*.

der es doch beständig strebe.<sup>83</sup> Die Leistung der menschlichen Vernunft bestand demnach darin, an jene Grenze zu gelangen, an der sie die buchstäbliche Notwendigkeit der gnadenhaften Selbstoffenbarung Gottes erkannte.

Im Zuge der Erarbeitung seiner "Enzyklopädie" nahm der junge Philosoph die Rechts-, Staats- und Gesellschaftsphilosophie in Angriff. Unter dem Einfluß der patrimonialistischen Staatslehre Carl Ludwig von Hallers<sup>84</sup> hatte er sich dessen Auffassung von einem "natürlicherweise" hierarchischen Aufbau der Gesellschaft auf der Grundlage eines naturgegebenen "Herrenrechts" zueigen gemacht.<sup>85</sup> Für die entscheidende Frage aber nach der Verbindung von Politik, Wissenschaft und Religion, konkretisiert in der Frage nach Ursprung und Wesen von *Gesellschaft* sowie Ursprung und Wesen von *Autorität*, fand er vor diesem Hintergrund keine befriedigende Lösung. Virulent blieb nämlich zum einen die - für das christliche politische Denken in gewisser Weise typische - Antithese zwischen der angenommenen *natürlichen* Geselligkeit des Menschen und dessen egoistischer Ungeselligkeit als Folge der Erbsünde, welche Autorität und Herrschaft als *remedium peccati* notwendig machte und rechtfertigte.<sup>86</sup> Zum anderen erkannte Rosmini sehr klar die Gefahr, die in der Instrumentalisierung der Religion zur Rechtfertigung weltlicher Herrschaft und gesellschaftlicher Systeme lag: Nicht nur, daß die Religion - als Mittel der Politik verstanden - ihres transzendenten Charakters beraubt wurde; die Sakralisierung weltlicher Macht mußte zugleich unweigerlich *Despotismus* zur Folge haben, also den unrechtmäßigen Übergiff auf die individuelle Freiheit, und zwar unabhängig davon, ob die weltliche Macht als "von Gottes Gnaden" begiffen wurde, oder ob sie sich, ohne ausdrücklichen Rekurs auf einen religiösen Ursprung, selbst absolut setzte.

Die Vertiefung dieses Erkenntnis und die Analyse des Phänomens "Despotismus" stellten in der Folgezeit, beginnend mit den Jahren seines ersten längeren Aufenthalts in Mailand 1825-

---

*Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997, S. 37-58; vgl. auch F. Percivale, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Rom 2000.

<sup>83</sup> A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, cit., S. 161; dazu K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 262 ff; ders., *Die theologische Rosmini-Forschung*, cit.

<sup>84</sup> Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich bürgerlichen entgegengesetzt*, Bde. 1-4 Winterthur 1816-1820, Bd. 6 1825, Bd. 5 1834; erste ital. Übersetzung unter dem Titel *Restaurazione della scienza politica ovvero della teoria dello Stato naturale sociale opposta alla supposizione d'uno Stato civile fattizio*, Bde. 1-8, Neapel 1826-1828; vgl. zu Rosminis Nähe zu Haller (in den Frühschriften) die grundlegende Untersuchung von M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Mailand 1968; zur allgemeinen Einordnung M. Tesini, *Appunti sul pensiero politico italiano nell'età della Restaurazione*, in G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 111-144. Lohnenswert zur Restauration in Italien auch immer noch A. Omodeo, *L'età del Risorgimento*, cit., S. 228-252.

<sup>85</sup> Zu den politischen Vorstellungen in Rosminis frühen Schriften P. Piovani, *Teodicea sociale*, S. 3-49, cit.; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 17-134; G. Campanini, *Gli scritti politici giovanili (1821-1826) di Antonio Rosmini*, in: A. Valle, (Hg.) *La formazione*, cit., S. 205-222.

<sup>86</sup> Vgl. dazu F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 53 f.

1827, ein Kernstück in Rosminis wissenschaftlichem Werk dar<sup>87</sup>, dessen Ergebnisse ihn deutlich vom Traditionalismus weg- und zum politischen Liberalismus hinführten, wenngleich er auch zu diesem in wichtigen Punkten distanziert blieb. Im politischen Kontext war für ihn die Diagnose entscheidend, daß eine prinzipielle Kontinuität zwischen dem Herrscher "legibus absolutus" des Ancien Régime und dem "Absolutismus" der Legislativgewalt revolutionär-demokratischer Herkunft bestand, wenn letztere die *Mehrheit* zum Kriterium von Recht und Gesetz erklärte. Die Französische Revolution, so urteilte er mit Tocqueville, hatte zwar die Regierungsform ausgewechselt, sie hatte jedoch kein Rezept gegen die Tyrannis gefunden, sondern diese sogar totaler als je zuvor ermöglicht.<sup>88</sup> Dem Phänomen des Despotismus, der latenten Pervertierungsneigung von politischer Macht als solcher, war folglich nicht auf der Ebene der Regierungsform beizukommen, denn seine Wurzeln waren älter und lagen tiefer. Sie lagen Rosmini zufolge in einem Mißverhältnis von politisch-gesellschaftlicher *Macht* und *Recht*.<sup>89</sup>

"Man packt den Despotismus nur, wenn man von der Regierungsform absieht. Nur dann findet man ihn in seinem ursprünglichen Versteck. Und das ist die Gesellschaft als solche (*società civile*), gleich welche Form sie hat. Die Gesellschaft selbst muß vom Despotismus gereinigt werden, das heißt, sie muß ihrem wahren Recht unterstellt werden und nicht einem vermeintlichen Recht, das ihr *plein pouvoir* gibt, alles das zu machen, was sie machen kann und machen will."<sup>90</sup>

Dieser Passus stammt aus Rosminis erstem Versuch einer rechtsphilosophischen Grundlegung der "natürlichen Ordnung" der Gesellschaft, den er im Zusammenhang mit Studien über das Naturrecht in den Jahren 1826/27 verfaßte. Die Arbeit trug den Titel *Von der natürlichen Verfassung der Gesellschaft* (it. *Della naturale costituzione della società civile*), wurde aber nach der Niederschrift zunächst beiseite gelegt, weil das politische Klima eine Veröffentlichung zu riskant erscheinen ließ.<sup>91</sup>

1848 hat Rosmini den Text noch einmal durchgesehen und geändert, aber auch dann nicht zum Druck gegeben. Statt dessen veröffentlichte er einen zweiten Verfassungsentwurf mit dem Zusatz "gemäß der gesellschaftlichen Gerechtigkeit" (it. *La Costituzione secondo la giustizia sociale*).

<sup>87</sup> M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 263-286.

<sup>88</sup> Vgl. zu Tocquevilles Einfluß auf Rosmini M. Tesini, *Rosmini lettore di Tocqueville*, in "Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" (1987), S. 265-287.

<sup>89</sup> Vgl. E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dispotismo*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 431-438.

<sup>90</sup> A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, hg. von F. Paoli, Rovereto 1887, S. 7.

<sup>91</sup> Vgl. A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, in ders., *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, ed. nazionale, hg. von C. Gray, Mailand 1952, S. 65-239; auch in ders., *Scritti politici*, hg. von U. Muratore, Stresa 1997, S. 43-249, hier S. 49.

Fast gleichzeitig brachte er in Lugano eine weitere Reformschrift heraus. Auch an ihr hatte er lange gearbeitet. Es handelte sich um die "an den katholischen Klerus" gerichtete Abhandlung "Die fünf Wunden der heiligen Kirche" (it. *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*).<sup>92</sup> Als "Wunden der Kirche" prangerte er darin die Mißstände im Verhältnis von Staat und Kirche und im innerkirchlichen Leben an, die er für die Verkümmern des christlichen Glaubens verantwortlich machte.<sup>93</sup> Im Nachwort erklärte er, er habe das Buch bereits fünfzehn Jahre zuvor verfaßt, dann jedoch beiseite gelegt, da ihm die Zeiten für eine Veröffentlichung nicht günstig erschienen seien. Er stellte sein Werk als eine Art Selbsttherapie dar, das er hauptsächlich "zur Erleichterung seiner angesichts der schweren Lage der Kirche Gottes schmerz erfüllten Seele" geschrieben habe. In der gegenwärtigen Situation aber, unter den Auspizien eines Papstes, "der dazu bestimmt zu sein scheint, unsere Zeit zu erneuern und der Kirche den neuen Impuls zu geben, der sie auf neuen Pfaden zu einem ebenso unvorhergesehenen wie wunderbaren und glorreichen Weg führen soll", habe er sein Buch einem ausgewählten Freundeskreis zugänglich machen wollen.<sup>94</sup>

Die Veröffentlichung beider Abhandlungen war also ausdrücklich durch die veränderten Zeitläufe motiviert und reagierte auf die revolutionär-risorgimentale Stimmung im Lande: Die Offenlegung der "Wunden" der Kirche stand im Zusammenhang einer mit und durch Papst Pius IX. anbrechenden "neuen Zeit" für Kirche und Christentum. Der Verfassungsentwurf seinerseits verstand sich als Antwort auf die politischen Umbrüche, die Aufstände und die rasch, ja in den Augen des Autors überhastet formulierten Verfassungen in ganz Europa während der ersten Wochen und Monate des Jahres 1848.<sup>95</sup> Das neue politische Klima in Gesellschaft und Kirche schien kritische Zustandbeschreibungen und Reformprojekte nicht nur zu gestatten, es schien sie geradezu notwendig zu machen. Beide - die Diagnose der kirchlichen Mißstände in den "Fünf Wunden", wie der Verfassungsentwurf "gemäß der gesellschaftlichen Gerechtigkeit" - konnten gleichwohl, wie gesagt, für sich in Anspruch nehmen, nicht erst in dieser Atmosphäre entstanden, sondern Früchte langjähriger Meditationen zur Situation der Kirche und des Staates zu sein.

<sup>92</sup> A. Rosmini, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa. Trattato al clero cattolico* (Lugano 1848), kritische Ausgabe von N. Galantino, Rom 1997, deutsche Übersetzung *Die fünf Wunden der Kirche*, cit.

<sup>93</sup> Vgl. P. Zovatto, *Antonio Rosmini: "Die fünf Wunden der Kirche": Eine Analyse zum zweiten Kapitel: "Die unzureichende Bildung des Klerus"*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 265-280.

<sup>94</sup> Eine ausgezeichnete Einführung und Einordnung in den ideengeschichtlichen Kontext des italienischen *Risorgimento* bietet L. Malusa, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini*, Mailand 1998 (mit umfangreichem Literaturverzeichnis); zur Bedeutung des Traktats in Rosminis Gesamtwerk vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit.; zu den Quellen von Rosminis Kirchenreformidee vgl. neben F. Traniello, *Società religiosa*, cit., P. Marangon, *La "Chiesa di Gesù Cristo" nelle "Cinque piaghe" di Rosmini*, in: U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento*, cit., S. 171-192; sowie F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo*, cit., v.a., S. 181 ff.

<sup>95</sup> Vgl. A. Rosmini, *La Costituzione*, cit., S. 49.

Daß sie nun gezielt im Zusammenhang mit den revolutionären Umbrüchen publiziert wurden, band sie an diese und bestimmte dadurch in gewisser Weise ihr weiteres Schicksal: Dem Beifall und der Zustimmung der Reformbefürworter standen das Mißtrauen und der Widerstand der restaurativen Kräfte entgegen, die letztlich obsiegten: Gut ein Jahr nach ihrem Erscheinen wurden beide Schriften 1849 auf den Index gesetzt und verboten.<sup>96</sup>

Obwohl Rosminis im Revolutionsjahr veröffentlichte und dann verbotene *Verfassung* wichtige neue Aspekte gegenüber dem früheren, unveröffentlichten Verfassungsentwurf aufweist, läßt sich doch unschwer die Kontinuität seines konstitutionellen Gedankens zeigen. Die Nähe zwischen der ersten Abhandlung *Von der natürlichen Verfassung der Gesellschaft* und der zweiten mit dem Titel *Die Verfassung gemäß der gesellschaftlichen Gerechtigkeit* besteht vor allem in dem Versuch, der Despotismus-Gefahr durch eine radikal reformierte Gesellschaftsordnung zu begegnen, die im wesentlichen *Rechtsordnung* ist, ausgerüstet mit einem Rechtsschutzsystem, das zwischen den politischen Rechten des *Bürgers* einerseits und den Freiheitsrechten des *Menschen* andererseits unterscheidet und die Vertretung und Wahrung beider Rechte zwei verschiedenen Organen überträgt. Dieses in den großen Werken zur "Philosophie der Politik" (1837-1839) und zur "Philosophie des Rechts" (1841-1843) weiter entfaltete Verfassungskonzept sah auf der einen Seite die "administrative Gewalt" vor, auf der anderen Seite den "politischen Gerichtshof". Während die Wahl zur "administrativen Gewalt" vom *Zensus* abhängig war, sollten die Richter des "politischen Gerichtshofes" aus einer allgemeinen und freien Wahl hervorgehen. Und während der "administrativen Gewalt" eine Art Regierungsfunktion in abgeschwächter Form oblag, stellte der "politische Gerichtshof" die Appellationsinstanz dar, an die sich jedermann wenden konnte, der seine Freiheitsrechte durch Gesetze oder Akte der Legislative verletzt sah.<sup>97</sup> Zwei Aspekte waren an dieser Verfassungskonstruktion besonders bemerkenswert: Schon die Bezeichnung "Administration" deutete darauf hin, daß Rosmini die Institution, ganz im liberalen Sinne, in erster Linie als ein Instrument der gesellschaftlichen Selbstregulierung verstanden wissen wollte und nicht als Organ eines *starken Staates*. Denn die "administrative Gewalt" sollte jene Rechte *verwalten*, die den Besitz betrafen, wobei der sozialen und wirtschaftlichen Dynamik und mithin der prinzipiellen Offenheit des Systems hohe Bedeutung beigemessen wurde. Der "politische Gerichtshof" dagegen sollte Rechtsschutzgarant für den einzelnen und für

---

<sup>96</sup> Vgl. zur Vorgeschichte und zum Verlauf des Prozesses L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*, cit.

<sup>97</sup> Vgl. die exzellente Einführung in die Thematik bei M. Nicoletti, *Federalismo e costituzionalismo nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo*, cit., S. 61-94.

Minderheiten sein, ein "Verfassungsgericht" *ante litteram*<sup>98</sup>, das eigentliche Bollwerk gegen den "Despotismus" als der steten Gefährdung der individuellen Freiheit durch Staat und Gesellschaft.<sup>99</sup>

Rosmini gebührt das Verdienst, als einer der ersten den freiheitsgefährdenden, "despotischen" Charakter kollektivistischer Gesellschaftstheorien entlarvt zu haben. Gegen sie verteidigte er das Freiheitsrecht der Person als das absolute Kriterium von Politik: *Nicht die Sozialisierung der Person, sondern die Personalisierung der Gesellschaft* sei die Bestimmung jeden Gemeinwesens, schrieb er 1847 in einer Abhandlung mit dem Titel "Der Kommunismus und der Sozialismus", ein Jahr vor der Veröffentlichung des "Kommunistischen Manifests".<sup>100</sup> Er hat die Lehre von der zentralen Stellung der menschlichen Person in der *società civile* auf vielfältige Weise philosophisch flankiert, oder besser: er hat die Vision eines neugestalteten, rechtgestützten Gemeinwesens als notwendigen Bestandteil seines philosophischen Gesamtentwurfs entfaltet. Denn zur "Apologie der Person" und zu ihrer Rehabilitierung gegen Traditionalismus ebenso wie Immanentismus führten ihn auch seine Untersuchungen auf den Gebieten der Erkenntnistheorie, der philosophischen Anthropologie und der Ethik. Die Studien, oftmals zunächst unveröffentlicht, korrigiert, ergänzt und bisweilen zu größeren Abhandlungen zusammengefaßt<sup>101</sup>, deuteten den Menschen als das Wesen, das glücklich und zufrieden sein will, sich dabei aber nach einer Vollendung und Glückserfüllung sehnt, die über die sinnliche Befriedigung hinausgehen und ewig und absolut sein soll. Im Bewußtsein seiner Endlichkeit streckt sich der Mensch nach einem unendlichen, absoluten Sein aus, das er nicht nur als Gegenteil seiner eigenen Kontingenz denken muß, sondern auf das er apriorisch-ontologisch verwiesen ist. "Idee des Seins" nannte Rosmini diese die menschliche Vernunft konstituierende Ausgerichtetheit, die sich erkennend auf eine höchste Idee, sittlich handelnd auf ein höchstes Gut, glaubend auf den einen Gott bezieht.

Das urmenschliche Verlangen nach geistig-moralisch-religiöser Erfüllung orientiert den Menschen auf ein transzendentes Ziel hin, und diese in der Immanenz inkommensurable Orientierung und Finalität, die allen Menschen gemeinsam ist, macht die Würde jedes

<sup>98</sup> Für die Thematik "Verfassungsgericht" verweise ich auf zwei weitere Beiträge von Michele Nicoletti, *Ein "Hüter der Verfassung" im politischen Denken Italiens im 19. Jahrhundert: Antonio Rosmini und die Konzeption eines "politischen Gerichts"*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 149-166; ders., *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, in: A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini*, cit., S. 171-203.

<sup>99</sup> Vgl. zu diesem Thema insgesamt die große Studie von F. Mercadante, *Il regolamento*, cit., passim.

<sup>100</sup> A. Rosmini, *Saggio sul Comunismo e sul Socialismo*, Florenz 1849. Von dieser Abhandlung existiert im Archiv des *Centro internazionale di Studi rosminiani* in Stresa eine nicht veröffentlichte deutsche Übersetzung von I. Höllhuber; vgl. zu Rosminis Kritik am Sozialismus/Kommunismus E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 224-230; G. Goisis, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 201-234.

einzelnen aus und begründet seinen Rechtsstatus, weshalb Rosmini davon sprechen konnte, daß die Person selbst Recht *ist*.<sup>102</sup> Denn da der Mensch *wesensmäßig* nach einer Glückserfüllung strebt, die, insofern ewig und absolut, über die geschichtliche Ordnung hinausgeht, konstituiert er selbst in der Entfaltung und Vollendung seines Wesens ein höchstes Recht, das Vorrang gegenüber jedem geschichtlich-positiven Recht besitzt.

Dieser Status der Person bildete den notwendigen Hintergrund für die geforderte Reform von Staat und Kirche und für das radikal neue Verhältnis von Politik und Religion: Die *società civile* sollte Rechte regeln und Hindernisse für die Entfaltung der geistigen, sittlichen und religiösen Freiheit des einzelnen aus dem Weg räumen. Dazu gehörte ihr Verzicht darauf, selbst Weltanschauungsinstanz zu sein. Rosmini wollte keine staatlich-gesellschaftlich verordnete oder verkündete Heilslehre, selbstverständlich keine atheistische, aber auch keine solche, von der das Christentum vordergründig profitiert hätte. Denn daß der Profit nur vordergründig sein würde, lehrte ihn ja die Geschichte der unseligen Verquickung von weltlicher und geistlicher Macht: Genuin religiöse Belange waren unter staatliche Aufsicht gestellt worden, die Kirche war "versklavt" worden, und die Glaubensverkündigung war zur Staatsdoktrin degeneriert. Die Kirche aber brauchte seiner Meinung nach die höchst ambivalente "Hilfe" staatlicher Autorität zur Verkündigung ihrer Frohen Botschaft nicht, genausowenig wie dem Staat eine verordnete Religion dienlich sein konnte. Die Religion ist nur unter der einen Bedingung "nützlich", so lautete ein gegen den Saint-Simonismus gerichteter Kernsatz der *Philosophie der Politik*, daß die Menschen aufrichtig an sie glauben als an eine vollkommen übernatürliche Institution.<sup>103</sup> Nur auf diese *mittelbare* Weise konnte der christliche Glaube fruchtbare Grundlage freiheitlichen politischen Bewußtseins werden. Von Staats wegen sollten der Kirche daher lediglich dieselben Rechte garantiert werden, die jedem Bürger zukamen.<sup>104</sup>

Das bedeutete jedoch auch, daß die Kirche ihrerseits diesen Freiheitsgewinn schätzen lernte, sich ihres eigentlichen Verkündigungsauftrags besann, den Ballast der weltlichen Macht alten Stils abwarf und die traditionelle Bindung an Staat und Politik selbstbewußt aufgab, die ihre spirituelle Freiheit behindert und oftmals gedemütigt hatte. Man wird Rosminis Idee nur gerecht, wenn man diese Fundamentalkritik ernst nimmt. Es ging ihm um etwas anderes und

<sup>101</sup> Werkübersicht bei G. Lorizio, *Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., S. 289 ff; eine gute Einführung in Rosminis Leben und Werk bietet auch C. Leatham, *Rosmini. Priest and Philosopher*, New York 1982.

<sup>102</sup> A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, Bde. 1-6, hg. von R. Orecchia, Padua 1967-69, hier Bd. 1, S. 192. Zur *Rechtsnatur* des Menschen bei Rosmini vgl. auch M. F. Sciacca, *Einleitung*, cit., S. 14-31; zur Aktualität von Rosminis Vorstellung, daß der Mensch selbst *Recht ist* (*diritto sussistente*) vgl. S. Cotta, *La persona come "diritto sussistente": oggi*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 173-178.

<sup>103</sup> A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, cit., S. 384.

um weit mehr als um die institutionelle Trennung von Staat und Kirche, wie sie später mit der separatistischen Formel von der "freien Kirche im freien Staat" propagiert wurde.<sup>104</sup> Tatsächlich ging es Rosmini um die radikale Revision des Selbstverständnisses zweier Institutionen, die in Ursprung, Wesen und Finalität so unterschiedlich waren, daß eine wechselseitige Vereinnahmung zum Schaden beider und damit letztlich zum Schaden jedes einzelnen Menschen reichen mußte. Der epochale Schaden hieß *Allmachtanspruch der Politik* und *Dekadenz der Religion*, kurz: *Säkularisierung*, worunter er den verschlungenen Prozeß von Glaubensverlust und Schaffung eines innerweltlichen Ersatzgottes in Gestalt des allmächtigen Staates verstand.

Eine machtgestützte Kirche hatte diese jahrhundertealte Entwicklung nicht aufhalten können, sie hatte sie vielmehr mitverursacht. Rosminis Antwort bezweckte daher das Gegenteil: Auf theoretischer Ebene mußten die Grenzen des Politischen abgesteckt werden; auf praktischer Ebene galt es, das hierarchische *Herrschaftsmodell* durch das *Gesellschaftsmodell* zu ersetzen. Während die idealtypische *società civile*, wie angedeutet, den herrschaftsfreien Verband auf Vertragsbasis zum Zweck der Rechtssicherung bezeichnete, stellte die *società religiosa* (die Kirche) den heilsnotwendigen Bund Gottes mit den Menschen dar, der diese auch untereinander zur universalen Gemeinschaft zusammenschloß. Der Begriff *Gesellschaft* umriß dabei in beiden Fällen den Gedanken der aktiven Mitgestaltung und partnerschaftlichen Teilhabe am gemeinschaftlichen Ziel. Insofern jedoch allein die *società religiosa* ausschließlich der ureigensten, über die innerweltliche Ordnung hinausweisenden Natur des Menschen diene und damit zugleich dessen *Recht*-Status verbürgte, gebührte ihr als der Garantin des Rechts der Vorrang - ein Vorrang, der nach Rosmini aber eben nicht in einer klerikalen oder theokratischen Suprematie Ausdruck finden konnte. Die Kirche sollte nicht auf der "administrativen" Ebene der *società civile* vertreten sein, also auf der Ebene der *Regierung*, nach herkömmlicher Terminologie, sondern sie sollte in der *società civile* das Wissen um die Unverfügbarkeit des Menschen verankern und bewahren und damit zugleich deren notwendiges Fundament sichern. Ihr Platz in der *società civile* war demnach dort, wo es um die Wahrung der Rechte des Menschen ging.

Eine freiheitliche Gesellschaft, so erwartete Rosmini, mußte mithin in der *società religiosa* die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit erkennen. Die politische Gesellschaft mußte

<sup>104</sup> Vgl. A. Rosmini, *Philosophie der Politik*, cit., S. 246 ff. und die Artikelserie in der Turiner Zeitung "L'Armonia", beginnend November 1849; dazu F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 336 ff.

<sup>105</sup> Zum Verhältnis zwischen Kirche-Staat-Separatismus und liberalem Katholizismus vgl. E. Passerin d'Entrèves, *I precedenti della formula cavouriana "libera Chiesa in libero Stato"*, in: ders., *Religione e politica*, cit., S. 207-223; ders., *Gustavo Cavour e le idee separatiste nel dibattito politico-religioso del 1850-1852 in Piemonte*, ebd., S. 224-241; ders., *Ancora sulla formula cavouriana: "libera Chiesa in libero Stato"*, ebd., S. 242-252.



erkennen, daß ihr eigener letzter Zweck - der Dienst an der Würde des Menschen - von Voraussetzungen lebte, die sie selbst weder schaffen noch garantieren konnte, insofern diese Voraussetzungen der Wahrheit und Gerechtigkeit entstammten, die durch die *società religiosa* vermittelt wurden. Rosmini ging davon aus, daß sich die Einsicht durchsetzen werde, daß Recht und Freiheit als Zwecke der Politik der christlichen Grundlegung bedurften, und er baute darauf, daß das Christentum seinerseits unter den Bedingungen politisch-gesellschaftlicher Freiheit zu neuer Stärke und Wirksamkeit gelangen müsse, weil es als die solideste Grundlage ziviler Ethik und gesellschaftlicher Gerechtigkeit anerkannt und ganz selbstverständlich internalisiert werde. Freiheitliche Politik mußte in diesem Verständnis *per definitionem* christliche Politik, eine freie Bürgergesellschaft *per definitionem* eine christlich geprägte Gesellschaft sein.

Einen Hinweis darauf, daß Christentum und Kirche unter den Bedingungen der Freiheit gewinnen würden, bot für Rosmini nicht zuletzt das Beispiel der Vereinigten Staaten, deren religiöse Situation er durch Tocqueville kennengelernt hatte.<sup>106</sup> Zivilisatorischer Fortschritt, so glaubte er, war demnach christlich, oder er war gar nicht.<sup>107</sup>

Die Emanzipation von Kirche und Religion aus staatlich-politischer Vormundschaft und ihre innere Reform bildeten denn auch das große Thema des zuvor zitierten, 1832/33 geschriebenen und 1848 veröffentlichten Traktats über die "Fünf Wunden der Heiligen Kirche". Rosmini nannte darin die Kirche uneins, fremdbestimmt, von Bildung und Kultur abgeschnitten, in hierarchische Klassen zerfallen.<sup>108</sup> Er war sich bewußt, daß insbesondere seine Kritik an der Fremdbestimmtheit der Kirche durch den Staat - beispielhaft veranschaulicht an der Ernennung der Bischöfe - provozieren mußte. Denn er erklärte die Besetzung der geistlichen Ämter nicht nur zu einer rein kirchlichen Angelegenheit, er forderte auch, daß das "Volk Gottes", die "plebe cristiana", nach dem Vorbild der Urkirche zusammen mit dem Klerus am Verfahren zur Wahl der Bischöfe beteiligt werden müsse.<sup>109</sup>

Angesichts des massiven Widerspruchs, den gerade der Rückgriff auf die alte kirchliche Formel von der Bischofswahl "per clerum et populum" erntete, unterstrich er in einer Reihe offener Briefe und Ergänzungen die Bedeutung der Beteiligung der Gemeinde an der Wahl ihres Hirten, wobei er den konkreten Modus einer solchen Beteiligung offenließ, wohl aber deren Notwendigkeit für den inneren Zusammenhalt und für die Unabhängigkeit der

<sup>106</sup> Vgl. F. M. De Sanctis, *L'ordine democratico nel pensiero di Tocqueville*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 71-88.

<sup>107</sup> Vgl. L. Malusa, *Il ruolo "civile" della religione nel pensiero di Manzoni e Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini*, cit., S. 89-112.

<sup>108</sup> Dazu F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 201 ff.

<sup>109</sup> Vgl. zum ekklesiologischen Programm der *Fünf Wunden* und zur Kritik an Rosmini F. Traniello, *Società religiosa*, cit.; G. Lorizio, *Antonio Rosmini-Serbati*, cit., 231 ff.

kirchlichen Gemeinschaft bekräftigte.<sup>110</sup> Ja, er ging noch weiter - wenngleich oftmals, aus Sorge, mißverstanden zu werden, nur andeutungsweise. Die Beteiligung des Volkes an der Wahl der Bischöfe sollte nicht nur die innere Geschlossenheit der *società religiosa* (wieder)herstellen. Sie sollte auch als die neue institutionelle Brücke zwischen *società religiosa* und *società civile* fungieren, denn den vom Volk frei gewählten Bischöfen fiel Rosmini zufolge gleichsam natürlicherweise jene Rolle zu, der er in der Verfassung der *società civile* zentralen Wert beimaß: Verteidigung und Schutz der Rechte des Menschen.<sup>111</sup> In seiner Vision trafen hier das Prinzip der allgemeinen, freien Wahl zur Verfassungsgerichtsbarkeit ("tribunale politico") und das Prinzip der Gerechtigkeit zusammen, als deren Hort und Hüterin er die Kirche verstand. Die Bischofswahl "per clerum et populum"<sup>112</sup> war damit nicht irgendein Aspekt in Rosminis Reformprogramm, sondern das Herzstück seines Konstitutionalismus.<sup>113</sup> Sie stellte die konstitutionelle Voraussetzung der Verbindung von *società civile* und *società religiosa* dar.

Die Art und Weise, in der Rosmini das umstrittene Thema *Bischofswahl* immer wieder aufgriff und erläuterte, sein Versuch, richtigzustellen und Unterstellungen abzuwehren, ohne die Brisanz seiner Forderung abzuschwächen, macht das ganze Dilemma dieses Denkers deutlich<sup>114</sup>: Er begrüßte die revolutionäre Aufbruchsstimmung als Auftakt zur innig ersehnten Zeitenwende, erkannte aber zugleich die Gefahr, daß sein großes, über Jahre durchdachtes konstitutionelles Doppelreformprojekt für Kirche und Gesellschaft in den Sog vordergründiger politischer Polemiken geraten könne. Sah er sich einerseits vom allgemeinen Erneuerungsenthusiasmus zur Veröffentlichung seiner Ideen ermutigt, versuchte er andererseits, eine behutsam *moderate*, reformatorische Mittelstellung einzunehmen, die letztlich jedoch nicht nur von der ans Utopische grenzenden Radikalität seines eigenen konstitutionellen Programms konterkariert<sup>115</sup>, sondern auch in der revolutionären und gegenrevolutionären Dynamik zerrieben wurde.

<sup>110</sup> P. Renner, *Fedeltà e profezia nell'ecclesiologia di Antonio Rosmini. Una lettura de "Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa"*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 437-460.

<sup>111</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden F. Traniello, *Riforma della Chiesa e utopie del '48. Il caso delle "Cinque piaghe" di Rosmini*, in: "Contemporanea" 1/2 (1998), S. 407-426.

<sup>112</sup> Vgl. A. Russo, *Rosmini: verso un nuovo modello ecclesiologico*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 379-420.

<sup>113</sup> Zu Rosminis Konstitutionalismus auch M. Nicoletti, *La riflessione politica di Rosmini: quale costituzione per l'Italia ?*, in: Accademia Roveretana degli Agiati (Hg.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini*, cit., S. 143-160.

<sup>114</sup> Vgl. zu Rosminis dilemmatischer Situation G. De Rosa, *Una rilettura delle "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, in: Accademia Roveretana degli Agiati (Hg.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini*, cit., S. 9-37.

<sup>115</sup> Von einem "utopischen Element" im rosminischen Konstitutionalismus der Jahre 1848/49 spricht F. Traniello, *Revolution und Verfassung bei Antonio Rosmini*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 115-133.

Diese Dynamik hat die Rezeption seines Schrifttums mitgeprägt, sie hat aber auch und gerade jene kurze Phase überschattet, in der er politisch aktiv war.<sup>116</sup> Um Rosminis Wirken und Scheitern in den Jahren 1848/49 verstehen zu können, muß man sich vergegenwärtigen, daß er zum damaligen Zeitpunkt ein prominenter Mann war, ein hochgeachteter katholischer Intellektueller und Philosoph<sup>117</sup>, dessen Meinung beim Klerus und in der politischen Führungsschicht zählte.<sup>118</sup> Das Rampenlicht der großen Politik reizte ihn allerdings nicht, sein ganzes Engagement galt neben der Wissenschaft der Betreuung des *Institutum Charitatis*, der Kongregation, die er 1828 ins Leben gerufen hatte und die sich trotz zahlreicher Behinderungen durch die österreichischen Behörden rasch ausbreitete.<sup>119</sup> Seine Gründung hatte offenbar den Nerv einer spiritueller erneuerungsbedürftigen Zeit getroffen und stieß auf großes Interesse. Noch bevor das *Istituto* 1839 durch Gregor XVI. offiziell approbiert wurde, waren Gemeinschaften von Laien und Klerikern entstanden, die nach den von Rosmini formulierten Regeln lebten, vor allem in Piemont, wo König Carlo Alberto die religiöse Initiative förderte.<sup>120</sup>

Aber es gab auch Widerspruch und Gegnerschaft: Anfang der vierziger Jahre sah sich Rosmini durch eine anonyme Streitschrift dem Vorwurf der Häresie ausgesetzt, man verdächtigte ihn des Jansenismus und suggerierte, er werde nur deswegen nicht lehramtlich verurteilt, weil die Kirche keinen zweiten Fall *Lamennais* schaffen wolle;<sup>121</sup> mit anderen Worten, man wolle verhindern, daß es zu einem zweiten aufsehenerregenden Bruch eines berühmten Intellektuellen mit der Kirche komme.<sup>122</sup> Ihn in die Nähe zu Lamennais zu rücken, war um so abwegiger, als Rosmini in einem Gespräch und einem kurzen Briefwechsel mit dem französischen Priester dessen Kirchenkritik zurückgewiesen und nachdrücklich die Treue zu Rom verteidigt hatte.<sup>123</sup> Ein Machtwort des Papstes beendete zunächst die

<sup>116</sup> Rosmini als *Protagonist des Risorgimento* bei L. Malusa, *Rosmini come "protagonista" del Risorgimento*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, cit., S. 263-286.

<sup>117</sup> Vgl. G. Campanini, *Il pensiero politico di Rosmini nel panorama europeo*, in: AA.VV., *Rosmini e la cultura del Risorgimento*, cit., S. 61-75, insbesondere das Kapitel "Un intellettuale europeo", S. 62 ff.

<sup>118</sup> Zu den vielfältigen Kontakten mit Politikern und Gelehrten im In- und Ausland bieten die Biographien von Leetham und Roggero Material; vgl. C. Leetham, *Rosmini*, cit., passim; G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit., passim.

<sup>119</sup> Ausführliche Darstellung der Gründungsgeschichte des *Institutum Caritatis* bei C. Leetham, *Rosmini*, cit., und G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit.

<sup>120</sup> Vgl. A. Valle, *Rosmini e i fondatori religiosi in Piemonte*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte*, cit., S. 197-212; A. Salvatori, *L'Istituto della Carità in Piemonte*, ebd., S. 213-245.

<sup>121</sup> Vgl. G. Tuninetti, *La "questione rosminiana" in Piemonte dal 1830 al decreto "post obitum" del 1888*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte*, cit., S. 41-78.

<sup>122</sup> Zum "Fall Lamennais" vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973, S. 164-191, passim; vgl. auch L. Le Guillou, *Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854)*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken*, cit., Bd. 1, S. 459-476, sowie ders., *Im Schatten von Lamennais: Henri Lacordaire (1802-1861) und Charles de Montalembert (1810-1870)*, ebd., S. 477-485.

<sup>123</sup> Rosminis Distanzierung von Lamennais, speziell von dessen Theorie des *sens comun*, wird analysiert von F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 144 ff.; vgl. auch G. Marconi, *Per un confronto La Mennais - Rosmini*, in

Auseinandersetzung, konnte aber nicht verhindern, daß der Philosoph seither nicht nur von den österreichischen Stellen, sondern auch in manchen kirchlichen Kreisen mit Mißtrauen betrachtet wurde.<sup>124</sup>

Die ersten Jahre des Pontifikats Pius IX., der 1846 gewählt worden war, schienen allerdings die Gegner Lügen zu strafen. Rosmini fühlte sich durch den Reformwillen des neuen Papstes in der Hoffnung bestärkt, die Zeit sei gekommen, in der die Kirche erneut die geistige und moralische Führung der Christenheit übernehmen werde. Patriotische Erwartungen traten hinzu. Die Legitimität der nationalen Bestrebungen Italiens war für ihn unzweifelhaft<sup>125</sup>, zurückhaltend äußerte er sich jedoch zu der heiklen Frage nach einer Beteiligung der päpstlichen Armee am Befreiungskrieg gegen Österreich. Er verteidigte die Haltung des Papstes, der zu Beginn des ersten Kriegs im April 1848 eine Beteiligung abgelehnt hatte, sprach aber zugleich davon, daß es sich um einen "gerechten Krieg" handle, den auch der Papst als italienischer Fürst rechtens führen könne.<sup>126</sup> Vor allem hielt er an der Idee fest, daß es eine italienische Einigung nur unter Einschluß des Papsttums geben könne.<sup>127</sup> Allerdings erkannte er auch, daß die nationale Bewegung dabei war, sich zu verselbständigen, und daß sich bei manchen ihrer Vertreter - zumal bei den Abgeordneten des ersten konstitutionellen Parlaments in Turin - die kirchenfeindlichen Züge verstärkten.<sup>128</sup>

In dieser Situation wurde er von der piemontesischen Regierung Anfang August beauftragt, nach Rom zu gehen und den Papst zur Teilnahme an einem zweiten Krieg gegen Österreich zu bewegen.<sup>129</sup> Dies lehnte er ab, erklärte sich aber zu dem Versuch bereit, Pius für das sogenannte *neoguelfische* Modell zu gewinnen, das eine italienische föderative *Liga* unter päpstlichem Vorsitz vorsah.<sup>130</sup> Über die folgenden Monate von August 1848 bis Juni 1849,

---

"Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" 65 (1971), S. 282-293; A. Giordano, *Rosmini e Lamennais. Fede e Politica*, Stresa 1989; G. Lorizio, *Antonio Rosmini-Serbati*, cit., S. 183 ff; zum Häresieverdacht ebd., S. 197 ff.

<sup>124</sup> D. Mariani, *Rosmini nei rapporti della cancelleria austriaca*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento*, cit., S. 220-229.

<sup>125</sup> Erschöpfend behandelt durch G. Bognetti, *L'unità d'Italia nel pensiero di A. Rosmini e di A. Manzoni*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini*, cit., S. 113-205.

<sup>126</sup> Brief an Carlo Gilardi, in: Antonio Rosmini, *Epistolario completo*, cit., hier Bd. X., Brief Nr. 6162.

<sup>127</sup> Vgl. L. Bulferetti, *Libertà, giustizia, nazione nel pensiero politico del Rosmini*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento*, cit., S. 75-104; S. Benvenuti, *L'idea di nazione nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, ebd., S. 202-208.

<sup>128</sup> Dazu knapp B. Nicola, *Oltre l'indipendenza e l'unità: l'idea prima di Rosmini per un valido Risorgimento: la rappresentanza totale delle persone e dei diritti reali*, ebd., S. 230-235; S. Sarti, *Il problema del Risorgimento italiano ed Antonio Rosmini*, ebd., S. 243-246; ausführlich dazu auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., Kapitel XI. ("Stato costituzionale e Chiesa"), S. 265-289.

<sup>129</sup> Ausführlich dokumentierte Schilderung der Ereignisse in A. Rosmini, *Missione*, cit.

<sup>130</sup> Zu den föderativen/föderalistischen Ideen (die teilweise - sofern sie ausdrücklich das Papsttum und die katholische Kirche in den Einigungsprozeß einschlossen - als *neoguelfisch* bezeichnet wurden) vgl. G. de Rosa, *Stato unitario e federativo nel pensiero cattolico italiano*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo*, cit., S. 21-44; M. D'Addio, *Rosmini e la confederazione italiana*, ebd., S. 95-144; G. Negri, *Il federalismo nel Risorgimento (da Gioberti a Montanelli)*, ebd., S. 199-214; C. Vasale, *Il significato del federalismo giobertiano nella storia d'Italia*, ebd., S. 215-246; eine ausführliche Darstellung von Rosminis

die Monate seiner "römischen Mission", hat Rosmini einen zu Lebzeiten unveröffentlichten Bericht verfaßt, der Aufschluß gibt über die revolutionäre Stimmung im Volk, die Berichterstattung in der Presse, die Verhandlungen über die Konföderation, die Haltung der verschiedenen italienischen Regierungen und der ausländischen Gesandten, vor allem aber der Kurienkardinäle und des Papstes.<sup>131</sup> Dem Bericht zufolge zeigte sich Pius IX. der Konföderation gegenüber aufgeschlossen, die piemontesische Regierung jedoch, an deren Spitze in der Zwischenzeit ein Wechsel stattgefunden hatte, änderte kurzfristig ihren Auftrag und verlangte erneut ein Kriegsbündnis: Vordringliches Ziel sei die Unabhängigkeit, dann könne man über Bund und Parlament verhandeln. Angesichts dieser mit ihm nicht abgesprochenen Order demissionierte Rosmini, wobei er kritisch anmerkte, Piemont blockiere den Italienischen Bund offenbar aus demselben Grund, aus dem Preußen dem Deutschen Bund abgeneigt sei: Beiden ginge es in Wirklichkeit um den eigenen Machtzuwachs.<sup>132</sup>

Ohne offiziellen Auftrag blieb er in Rom, um im Falle eines Einlenkens der Turiner die Gespräche über die italienische Liga fortsetzen zu können. Seine persönliche Lage war unsicher: Pius hatte ihm überraschend mitteilen lassen, er habe die Absicht, ihn zum Kardinal zu ernennen. Doch Rosmini zögerte, eine solche Verantwortung ohne Rücksprache mit seinen Mitbrüdern zu übernehmen. Auch von seiner möglichen Ernennung zum Staatssekretär war die Rede. Die Ermordung des moderat-liberalen römischen Regierungschefs Pellegrino Rossi Mitte November '48 beendete alle Beratungen und Verhandlungen. Von seiner Unterkunft im Palazzo Albani aus wurde Rosmini Augenzeuge der Belagerung des Palazzo Quirinale, in dem sich der Papst aufhielt. Am nächsten Tag erfuhr er, daß er zum Ministerpräsidenten des neuen Kabinetts ernannt worden war, das Pius gezwungenermaßen konzidiert hatte, um die Aufständischen von der Erstürmung des Quirinal abzuhalten. Mit der Begründung, die Regierung sei keine konstitutionelle Regierung, da der Papst unter Zwang gehandelt habe, lehnte Rosmini die Ernennung ab.<sup>133</sup> Er ließ den Pontifex wissen, daß er bereit sei, ihn zu begleiten, falls er Rom verlassen werde. Am 24. November floh Pius IX. als einfacher Priester gekleidet aus Rom ins Königreich Neapel. Er erreichte Gaeta, wohin Rosmini ihm zwei Tage später folgte, nach einigen Schwierigkeiten an der Grenze. In der ersten Zeit des Exils

---

föderativen/föderalistischen Ideen und seiner Politik in den Jahren 1848/49 bietet auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., Kapitel X ("Il problema dell'unità e dell'indipendenza italiana. Lo Stato federale"), S. 221-264.

<sup>131</sup> *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, Turin 1881; einige Passagen des Berichts blieben in dieser Edition von 1881 aus politischen Gründen ausgespart; nachträgliche Edition von L. Marchetti, *Antonio Rosmini a Roma e a Gaeta nel 1848-49. Brani inediti del "Commentario"*, in "Il Risorgimento" 7 (1955), S. 177-194; seit 1998 liegt die von L. Malusa vorbildlich bearbeitete kritische Edition vor (Stresa 1998).

<sup>132</sup> In *Epistolario completo*, cit., Bd. XIII, Nr. 8213.

versuchte er, im Sinne einer *verfassungsmäßigen* Lösung auf den Papst Einfluß zu nehmen; eine kommissarische Regierung, die die römische Verfassung außer Kraft gesetzt hätte, lehnte er ebenso ab wie eine ausländische Intervention. Von Pius zwar zunächst freundschaftlich behandelt und wohlgelitten, konnte er sich gleichwohl gegen Kardinal Antonellis intransigenten, proösterreichischen Kurs zunehmend weniger Gehör verschaffen.<sup>134</sup>

Er befand sich damit in einer brisanten und widersprüchlichen Situation: Die Ernennung zum Kardinal stand noch im Raum, gerade deswegen aber gerieten seine politische Haltung und seine gute Beziehung zu Pius mehr und mehr in die Kritik der reaktionären Fraktion, wobei es vor allem seine kirchenreformerischen Lehren in den "Fünf Wunden der heiligen Kirche" und die konstitutionellen Grundsätze der "Verfassung gemäß der gesellschaftlichen Gerechtigkeit" waren, die den Gegenspielern reichlich Angriffsfläche boten. In dem Maße, wie sich die päpstliche *entourage* und der Papst selbst in den Monaten des Exils in antiliberaler, antikonstitutioneller Richtung bewegten, sah sich Rosmini dem Zweifel an seiner politischen Zuverlässigkeit und Kirchentreue ausgesetzt, den er auch mit Klärungsversuchen und Rechtfertigungen nicht auszuräumen vermochte. Polizeiliche Kontrolle und schikanöse Behandlung wegen Paßformalitäten kamen hinzu.<sup>135</sup> Als er am 9. Juni von einem längeren Aufenthalt in Neapel nach Gaeta zurückkehrte und den Papst aufsuchte, bestätigte dieser zwar mit der berühmt gewordenen Formel "Lieber Abbate, wir sind nicht mehr konstitutionell !" die von Rosmini befürchtete definitive Abkehr vom einstmaligen liberalen Kurs, äußerte sich aber nicht zu der Tatsache, daß in der Zwischenzeit die zur Nuntiatur in Neapel gerufene *Kongregation des Index* eben jene beiden ein Jahr zuvor veröffentlichten Werke "Die fünf Wunden der heiligen Kirche" und "Die Verfassung gemäß der gesellschaftlichen Gerechtigkeit" zensiert hatte.<sup>136</sup>

Davon erfuhr er erst mehr als zwei Monate später, als er sich bereits auf dem Rückweg nach Piemont befand, nachdem ihm die Aufenthaltserlaubnis für Gaeta entzogen worden war. Er

---

<sup>133</sup> Ausführliche Schilderung im Brief an die Schwägerin, Adelaide Rosmini-Serbati, in *Epistolario Completo*, cit., Bd. X, Nr. 6292.

<sup>134</sup> Zur Interessenlage Österreichs und Bayerns in dem Konflikt um Rosmini vgl. M. Nicoletti, *La missione a Roma di Rosmini sullo sfondo delle relazioni diplomatiche con l'Austria e la Baviera*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, cit., S. 331-356.

<sup>135</sup> Vgl. *Della Missione*, cit. und *Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità* (G. B. Pagani), Turin 1897, Rovereto 1959, Bd. II, S. 238.

<sup>136</sup> Vgl. die umfangreiche, von L. Malusa besorgte Dokumentation *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*, Stresa 1999, mit ausführlichen Kommentaren von L. Malusa, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, ebd., S. XIII-CVIII; L. Mauro, *La condanna rosmينiana dal 1848-49 alla luce della Costituzione "Sollicita"*, ebd., S. CIX-CXLI; P. Marangon, *Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche*, ebd., S. CXLIII-CLXXXVI; S. Langella, *Le conseguenze della condanna del 1849 sull'Istituto della Carità: il "caso Verona"*, ebd., S. CLXXXVII-CCXII; dort auch weiterführende Literatur.

akzeptierte das Urteil widerspruchsfrei<sup>137</sup> und verteidigte das kirchliche Gremium gegen empörte Stimmen, die ihn selbst der Unterwürfigkeit und die Kirchenleitung der Reaktion ziehen.<sup>138</sup> Den eigenen Gehorsam zu rechtfertigen, hielt er nicht für notwendig, weil der Gehorsam selbstverständlicher Bestandteil seines Glaubens war. Deshalb verbat er sich auch, zum Märtyrer stilisiert zu werden. Was immer an persönlichen Animositäten und politischen Divergenzen zu der Verurteilung beigetragen haben mochte<sup>139</sup>, die Index-Kongregation bewies mit ihrem Urteil, daß sie die Interdependenz von politischer und kirchlicher Reform erkannte (und ablehnte), die Rosmini selbst - aus Vorsicht - gar nicht so explizit in den Vordergrund gerückt hatte, auf die er aber doch offensichtlich abzielte, wie allein an der gleichzeitigen Veröffentlichung der beiden dann indizierten Schriften ersichtlich war. Das Verbot der beiden Arbeiten entsprang also einer durchaus korrekten Einschätzung ihres inneren Zusammenhangs und des beiden gemeinsamen Grundgedankens von der buchstäblichen "Konstitution" der *società*, hier der religiösen, dort der zivilen.<sup>140</sup>

Rosmini kehrte nach Piemont zurück, nach Stresa am Lago Maggiore, wo sich das Novizenhaus seines *Istituto* befand. Hier verbrachte er die letzten Jahre seines Lebens. Alessandro Manzoni, dessen Stiefsohn Stefano Stampa, Massimo d'Azeglio, Gustavo Cavour, Gabrio Casati und der junge Ruggiero Bonghi gehörten zu den Besuchern seines gastfreundlichen Hauses am Seeufer (in dem sich heute das *Centro Internazionale di Studi Rosminiani* befindet). Die Angriffe gegen seine Person und seine Lehre hörten allerdings auch nach dem Rückzug aus dem öffentlichen Leben nicht auf. Es zirkulierten diffamierende Streitschriften<sup>141</sup>, von einer bevorstehenden Verurteilung war die Rede. Obwohl frei von Verbitterung, war Rosmini es leid, sich ständig mit Gegendarstellungen beschäftigen zu

<sup>137</sup> Vgl. U. Muratore, *Rosmini e la sua sottomissione all'autorità della Chiesa in occasione della condanna del 1849*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, Genua 2001, S. 91-97.

<sup>138</sup> Vgl. offener Brief vom 17. 2. 1850 an "L'Armonia", in: *Epistolario completo* Bd. X., Nr. 6515; vgl. zu den Reaktionen auf die Verurteilung H. H. Schwedt, *Rosmini all'Indice e la politica delle condanne*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, cit., S. 399-406; P. Marangon, *La reazione di Rosmini alla condanna delle "Cinque piaghe"*, ebd., S. 407-428; S. Langella, *Echi della condanna delle "Cinque piaghe" (in alcune lettere inedite)*, ebd., S. 447-467; G. Vigorelli, *Il "laico" Manzoni e la convissuta condanna di Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini*, cit., S. 5-14.

<sup>139</sup> Zu den politisch-persönlichen Animositäten im Umfeld des Verurteilungsprozesses vgl. G. Martina, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" 62 (1968), S. 384-409; ders., *L'involuzione anticostituzionale di Pio IX e le sue conseguenze*, in: ders., *Pio IX (1848-1850)*, Rom 1974.

<sup>140</sup> Das Verbot ist auch in einem weiteren Kontext lehramtlicher Disziplinierungsmaßnahmen des 19. Jahrhunderts untersucht worden, vgl. H. H. Schwedt, *Le "cause maggiori" della Congregazione dell'Indice nell'Ottocento*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano*, cit., S. 43-56; F. Traniello, *Note e riflessioni storiche sulle condanne ecclesiastiche delle opere di Gioberti*, ebd., S. 57-72; P. Marangon, *Le "Cinque Piaghe" all'Indice: prospettive di ricerca*, ebd., S. 83-90.

<sup>141</sup> Anonym, *Principi della scuola rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete bolognese*, s.l. 1850.

müssen.<sup>142</sup> Erneut wurde vom Papst eine Prüfungskommission einberufen, dieses Mal mit der Aufgabe, das Gesamtwerk zu untersuchen, nicht weniger als zweiundachtzig Arbeiten. Am Ende der mehr als drei Jahre dauernden Tätigkeit der Kommission stand das Unbedenklichkeitszeugnis "nihil plane in eisdem offendi censura dignum", das aber, da es nicht veröffentlicht werden durfte, *de facto* keine uneingeschränkte Rehabilitierung bedeutete. Tatsächlich blieb auch danach Rosminis Orthodoxie umstritten.<sup>143</sup> Die Zweifel wurden noch einmal lehramtlich bekräftigt, als 1887, in der Hochzeit des dogmatischen Neothomismus unter Leo XIII., das Heilige Uffizium vierzig Thesen, die aus seinem Werk zusammengestellt worden waren, per Dekret verurteilte.<sup>144</sup> Doch auch damit war die "questione rosminiana" nicht abgeschlossen. In theologischen und philosophischen Untersuchungen wurde seither nachgewiesen, daß dem Dekret eine Fehlinterpretation von aus dem Kontext gerissenen Sätzen zugrundelag.<sup>145</sup> Obwohl die Aufhebung der lehramtlichen Verurteilung noch aussteht, setzt sich langsam, aber - wenn der Schein nicht trügt - unaufhaltsam die Erkenntnis durch, daß Rosmini einer der großen visionären Denker der Kirche in der Neuzeit war, ein "pontifex" im eigentlichen Wortsinne: ein "Brückenbauer" zwischen Christentum und moderner Gesellschaft um der menschlichen Würde willen.

### **III. Politik als Theorie und als Praxis**

#### **III.1.) Die Notwendigkeit einer neuen politischen Wissenschaft:**

Der Grundgedanke, der Rosminis politisches Schrifttum von den ersten Abhandlungen an durchzog<sup>146</sup>, lautete, daß die erstrebte *politische Fundamentalerneuerung* nur möglich war, wenn zuvor die vollständige Revision der *Wissenschaft* von Staat und Gesellschaft geleistet wurde. Unabhängig von der Frage, wie man "politische Erneuerung" verstand - als *Stabilisierung* oder *Wiederherstellung* (it. *restaurazione*) oder *Reform* - bedurfte sie der *wissenschaftlich-philosophischen Begründung*.<sup>147</sup> Rosmini legte dabei eine Diagnose der eigenen Epoche zugrunde, die diese als *Krisenzeit* deutete: als hochgradig aus den Fugen

<sup>142</sup> Vgl. *Epistolario Completo*, cit., Bd. XI., Nr. 6781.

<sup>143</sup> G. M. Croce, *La questione rosminiana durante il pontificato di Leone XIII nei ricordi di mons. V. Tizzani*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, cit., S. 239-260.

<sup>144</sup> Vgl. dazu L. Malusa, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decretum "post obitum"*, Stresa 1989; zum Antagonismus *Neothomismus - Rosminianismus* vgl. ders., *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'Ottocento*, cit.

<sup>145</sup> Vgl. dazu K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 22 ff; ders., *Die theologische Rosmini-Forschung*, cit.

<sup>146</sup> Zu den politischen Ideen der ersten Schaffenszeit vgl. P. Piovan, *La teodicea sociale*, cit., Kapitel 1 und 2, S. 1-96; D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, cit., Kapitel 1-3, S. 29-153; A. Giordano, *Le polemiche giovanili di Rosmini*, Stresa 1976; G. Campanini, *Gli scritti politici giovanili*, cit.; ders., *Rosmini politico*, cit., S. 29-48; E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 17-34; zu Rosminis Distanzierung von seinen politischen Frühschriften vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 92 ff.



geratene Welt, in der eine neue geistig-sittliche und politische Ordnung geschaffen werden mußte. So heißt es in der 1830 entstandenen erkenntnistheoretischen Schrift *Neuer Versuch über den Ursprung der Ideen*<sup>148</sup>:

"Das vorliegende Buch setzt andere kleine Arbeiten fort, die ich zuvor veröffentlicht habe. Es ist lediglich ein weiterer Schritt auf das eine Ziel hin, dem ich meine bescheidenen Kräfte gewidmet habe; das heißt, so gut ich kann, zur Wiederherstellung jener wahren Philosophie beizutragen, die in den modernen Zeiten ausgerechnet von denjenigen so sehr mißhandelt worden ist, die sie angeblich hingebungsvoll und liebevoll pflegen, so daß man sagen kann, daß sie erniedrigt wurde und in Vergessenheit geriet; denn die Menschheit muß einen Grund für die schweren Gravamina kennen, durch die sie in unserer Epoche so sehr niedergeworfen und äußerst leidvoll gequält worden ist und von denen sie sich meines Erachtens ohne die wahre Philosophie niemals erholen wird. Und sie wird auch bei ihren unendlichen Unruhen keinen Halt und kein wirksames Gegenmittel, noch wenigstens eine Linderung ihrer ständigen Schmerzen finden."<sup>149</sup>

Es war die Diagnose einer *Krise*<sup>150</sup>, die sich zuallererst als *Krise der Ideen und des Wissens* darstellte<sup>151</sup> und deren Therapie folglich ebenfalls auf der Ebene von Vorstellungen und Erkenntnissen erforderlich schien.<sup>152</sup> Rosmini bediente sich dabei zunächst der vom Denken der Restauration geerbten Kritik, die besagte, daß es sich bei den dominanten Strömungen der neuzeitlich-aufklärerischen Philosophie letztlich um eine Art von *Sophistik*, um *Anti-Philosophie* handelte, deren *Schein*-Charakter es zu überführen galt.<sup>153</sup> Aber *methodisch* und in der *Erkenntnis*konsequenz ging er über die Restaurationstheoretiker hinaus. Zum einen faßte er nämlich den Kreis derer, die an der Herausbildung dieser modernen "Schein-Lehren" beteiligt waren, erheblich weiter als diese. Dadurch war er imstande, die polykausale

<sup>147</sup> Vgl. dazu auch M. D'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, in G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 159-176.

<sup>148</sup> A. Rosmini, *Prefazione* zum *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (1830), Bde. 1-3, hg. von F. Orestano, Rom 1934 (Ed. Naz. Bde. 3-4); vgl. dazu E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 38.

<sup>149</sup> A. Rosmini, *Prefazione*, cit., S. 38.

<sup>150</sup> Es wäre gewiß lohnenswert, Rosminis Krisen-Verständnis und Jacob Burckhardts Krisen-Begriff einander systematisch gegenüberzustellen. Beiden ist, so scheint mir, die Vorstellung von der "Heilsamkeit" der Krise eigen. Beide erkennen in der Krise einen Moment, in dem sich die Spannung zwischen der *Unverfügbarkeit* der Geschichte und der *Machbarkeit* von Geschichte exemplarisch offenbart. Systematischer als Rosmini entwirft Burckhardt eine hypothetische Alternativgeschichte anhand der Frage, ob eine bestimmte Krise anders hätte bewältigt werden können, als es tatsächlich geschah, vgl. J. Burckhardt, *Die geschichtlichen Krisen*, in: ders., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Historisch-kritische Gesamtausgabe, mit einer Einleitung und textkritischem Anhang von R. Stadelmann, Pfullingen 1949, S. 199-237.

<sup>151</sup> Vgl. P. Addante, *Pensiero malato e centralità della persona in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 269-280.

<sup>152</sup> So auch M. Dossi, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, cit., S. 41 ff.

<sup>153</sup> Vgl. zum Vorwurf, den das konservativ-restaurative Denken gegen den "Schein-Charakter" des modernen Denkens erhebt, R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München 1959, S. 19 ff, S. 31; auch I. Berlin, *Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus*, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt/M. 1992, S. 123-221, hier S. 132 ff; sowie S. Holmes, *The anatomy of antiliberalism*, Cambridge, London 1993, zu De Maistre S. 13-36, hier S. 23 ff; ein diesen Urteilen vergleichbares Urteil über die neuzeitliche Philosophie findet sich bei Eric Voegelin, dessen Forderung nach einer "neuen Wissenschaft von der Politik" in ihrer buchstäblichen Radikalität derjenigen

Entstehung der *Moderne* - zum Beispiel durch die Mitwirkung von Kirche und Christentum - zu reflektieren.<sup>154</sup> Und dies wiederum gestattete ihm, sich von einer schlichten Negativ-Genealogie der Moderne ebenso zu lösen wie von jeglicher restaurativen Apologetik.<sup>155</sup> Denn wenn nicht einzelne häretische Abweichler unter dem Einfluß böser Mächte den alten *ordo* umgestürzt hatten, sondern wenn dessen Verfall die Folge des Zusammenwirkens ganz unterschiedlicher, auch wohlmeinender Kräfte gewesen war, konnte die Konfrontation mit dem Prozeß der Neuzeit nicht mehr starr reaktiv-defensiv sein.<sup>156</sup> Rosmini zufolge offenbarte sich darin vielmehr ein dialektisches Verlaufsmuster, in dem eine Vielzahl von guten *und* bösen Einflüssen berücksichtigt werden mußte. Dieser Geschichtsdiagnostik hatte eine wissenschaftliche, *philosophische* Theorie der Neuzeit Rechnung zu tragen.<sup>157</sup>

Zugleich wollte er zeigen, daß eine zeitgemäße, *moderat-reformerische* politische Theorie möglich war.<sup>158</sup> Sie sollte divergierende Positionen versöhnen<sup>159</sup> und sich die Erkenntnisse der Neuzeit, wo erforderlich und sinnvoll, zueigen machen, ohne deren Fehler mit zu übernehmen. Dies bedeutete, tatsächlich ein für allemal von der Vision einer Rückkehr zu überkommenen Modellen Abschied zu nehmen. Eine *Restauration* im Sinne der Wiederherstellung untergegangener Staatsformen war für Rosmini schon recht bald nach seinen ersten Geschichts- und Politikstudien obsolet, und zwar aufgrund der einfachen, aber einleuchtenden Logik, daß, wären die alten Modelle, Institutionen und Überzeugungen

---

Rosminis vergleichbar ist; zu Voegelin vgl. N. Matteucci, *Eric Voegelin e il ritorno a Platone*, in ders., *Filosofi politici contemporanei*, Bologna 2001, S. 115-132, hier S. 117 ff.

<sup>154</sup> Zur katholischen Wahrnehmung und Definition der "Moderne" vgl. F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna* in: L. Firpo (Hg.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Turin 1973, Bd. 5, S. 643-652; C. Vasale, *Cattolicesimo politico e mondo "moderno"*, Mailand 1988, insbesondere Teil I.

<sup>155</sup> Zur negativen Genealogie der Moderne bei De Maistre vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche*, cit., S. 149 ff; ders., *Posizioni cattoliche dopo la Rivoluzione francese: romanticismo, conservatorismo, liberalismo*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 33-50.

<sup>156</sup> Zu Rosminis schrittweisen Ablösung von der Argumentation und von den Leitbildern der Restauration vgl. neben den in Anm. 1 genannten Autoren L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Florenz 1942; U. Muratore, *Rosmini di fronte all'illuminismo*, in: A. Valle (Hg.), *La formazione di Antonio Rosmini*, S. 291-304.

<sup>157</sup> Vgl. L. Bulferetti, *Concezione e utilizzazione rosmينية della scienza*, in: M. A. Raschini, (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 227-242; auch P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 239 ff.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 42 ff.

<sup>158</sup> Zur Bedeutung der "Moderatheit" als Attribut einer nationalorientierten Strömung, die nicht-revolutionär argumentierte, gleichwohl aber auf die Überwindung des Status quo der italienischen Staatenwelt drängte, vgl. neben den bereits zitierten Darstellungen von Alfonso Scirocco und Giandomenico Berti auch M. Tesini, *Appunti sul pensiero politico italiano nell'età della Restaurazione*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 111-144.

<sup>159</sup> Ebenso wie die Idee der *Moderatheit* ist auch die Idee von *Versöhnung* und *Synthese* eine zeitspezifische, die sich Rosmini zueigen macht; vgl. dazu allgemein M. Frank, *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenauflklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, S. 377-403, besonders S. 382 ff.; zum Konzept der "conciliazione"/"Versöhnung" in der Zeit des beginnenden *Risorgimento*, am Beispiel der Zeitschrift "Conciliatore", vgl. L. Derla, *Le idee economiche e sociali del "Conciliatore"*, in: "Nuova Antologia" CII (1967), S. 182-207; zur antiaufklärerischen, konservativen Stoßrichtung des Gedankens der "Synthese" (gegen die der Aufklärung unterstellte Tendenz zur spaltenden "Analyse") vgl. R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie*, cit., S.

wirklichkeitsadäquat und lebenskräftig gewesen, sie nicht relativ widerstandslos hätten abgeschafft werden können.<sup>160</sup>

In dem zitierten Abschnitt aus dem *Vorwort* zum *Neuen Versuch* klingt ein weiterer Aspekt der Zeitdiagnose an, dem er große Bedeutung beimaß und den er in der politischen Philosophie eingehend bearbeitete: Er stellte der emphatischen Glücksverheißung der Eudämonologien des 18. Jahrhunderts<sup>161</sup> eine nicht minder nachdrückliche Vision von den selbstzerstörerischen Möglichkeiten und von der *Unglücksfähigkeit* des Menschen gegenüber. Dabei interessierte ihn nicht nur abstrakt das Phänomen der Ambivalenz der menschlichen Potenzen, die ebenso konstruktiv wie destruktiv sein konnten. Vielmehr untersuchte er die konkreten sozialen Bedingungen, die geistigen Habitus sowie die psychischen Dispositionen, die *Glück* und *Unglück* erzeugen. Diesem Interesse lag die Erkenntnis zugrunde, daß des Menschen Möglichkeiten, "sich unglücklich zu machen", im Verlauf der Neuzeit in demselben Maße gewachsen waren wie seine Autonomie und die Souveränität, sich seine Umwelt einschließlich der Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens nach Gutdünken einzurichten.<sup>162</sup>

Rosmini diagnostizierte, daß das Unglücks- und Enttäuschungspotential im Gleichschritt mit den immer weiter ausgespannten Erwartungen einer scheinbar selbstgewissen Moderne zunahm. Diese Diagnose war für ihn der Anlaß, den Ursachen und Ausdrucksformen solcher Täuschungen nachzugehen, wobei ihn besonders drei Faktoren interessierten: die politischen Ursachen von Unglück und Enttäuschung, deren gesellschaftliche Ausdrucksformen sowie das individuelle Erleben von Enttäuschung und Unglück. Die Auseinandersetzung mit dem Thema *Glück* und *Unglück* - gewissermaßen einem Urthema bei ihm<sup>163</sup> - war einer der Gründe, weshalb in seiner Betrachtung des Politischen die Frage nach den Staatsformen oder Institutionen stets dominiert wurde von der Frage nach dem wahrscheinlichen *Effekt* von Politik auf das Glück oder Unglück der davon betroffenen Personen.<sup>164</sup> Sein Blick auf die Gesellschaft und ihre politische Verfassung war mithin über das Problem von Glück und

---

19 ff., sowie K. Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1984, insbesondere das Kapitel "Das theoretische Zentrum des konservativen Denkens", S. 127-136;

<sup>160</sup> Vgl. G. Lorizio, *Antonio Rosmini-Serbati*, cit., S. 176 ff.

<sup>161</sup> Vgl. dazu auch die Beiträge in dem von Fabio Marri und Maria Lieber herausgegebenen Band *Die Glückseligkeit des gemeinen Wesens. Wege der Ideen zwischen Italien und Deutschland im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1999.

<sup>162</sup> Dazu veröffentlicht Rosmini 1822 in kritischer Auseinandersetzung mit den Anschauungen des Dichters Ugo Foscolo eine kleine Abhandlung mit dem Titel *Saggio sopra la felicità* (Rovereto 1822); vgl. dazu F. Mercadante, *Il "Saggio sopra la felicità" emendato da Tommaseo*, in: A. Valle (Hg.) *La formazione di Antonio Rosmini*, cit., S. 243-259.

<sup>163</sup> Vgl. A. V. Castagnetta, *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 546-572.

<sup>164</sup> Vgl. A. M. Tripodi, *Individuo, persona e società in Rosmini*, in: AA.VV., *Rosmini e la cultura del Risorgimento*, cit., S. 47-60.

Unglück unmittelbar zurückgebunden an den einzelnen Menschen als den Adressaten jedweder politischen Einrichtung und Maßnahme.

Diese Rückbindung verdankte sich einer Prämisse, auf deren politisch-weltanschauliche Bedingungen und Konsequenzen ich in dem Kapitel über das "Wesen" der Gesellschaft ausführlicher eingehen werde, weil sich aus ihr alle weiteren politiktheoretischen Überlegungen ableiteten. Die Prämisse besagte, daß Staat und Gesellschaft und mithin auch die politische Praxis dem Glücksanspruch des Menschen zu dienen hatten. Es konnte keinen anderen Zweck der Politik geben als denjenigen, zum Glück der Menschen beizutragen.<sup>165</sup> Diese dienende Funktion wies der Politik ihren Platz zu, den sie aber nur adäquat einnehmen konnte, wenn sie wußte, was das menschliche Glück tatsächlich war.

Zur politischen Didaktik, so wie Rosmini sie verstand, gehörte daher die *Lehre vom Glück*, und an entsprechend prominenter Stelle finden sich in seinen politiktheoretischen Reflexionen die Ausführungen zu diesem Thema. Nimmt man allein den Umfang der einzelnen Kapitel der *Philosophie der Politik*, fällt auf, welche Bedeutung darin der *personorientierten* Fragestellung zukommt und in welchem Maße sie die *systemorientierte* Fragestellung dominiert<sup>166</sup>: Durch die konsequente Betrachtung des Politischen vom Adressaten her wurde die politische Dimension in die ethisch-eudämologische Dimension eingebettet und von einem Begriff von Politik, verstanden als Machttechnik oder Systemkunde, abgegrenzt.<sup>167</sup> Gerade weil Rosmini die Glücksverheißungen der Moderne ernst nahm und auf ihre Realisierbarkeit hin befragte, sah er sich zugleich herausgefordert, die Gründe jener Fehlentwicklungen zu untersuchen, die zu der selbstquälerischen Unruhe geführt hatten, die er als Kennzeichen seiner Epoche begriff.<sup>168</sup> Damit erhielt seine politische Philosophie zudem eine eminent *historische* Grundausrichtung.<sup>169</sup>

Die oben zitierten Eingangsworte des *Neuen Versuchs* verweisen in diesem Zusammenhang auf eine Überzeugung, die Rosmini in seiner politischen Philosophie weiter entfaltete: daß nämlich die revolutionsbedingte politische Instabilität nicht deswegen *amoralisch* war, weil sie die Folge der Verletzung einer vermeintlich gottgewollten *staatlichen* Ordnung

<sup>165</sup> G. Campanini, *Antonio Rosmini. Il fine della società e dello Stato*, Rom 1988; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., Kapitel 6 und 7, S. 105 ff.

<sup>166</sup> Zum "Personalismus" als der zentralen Lehre bei Rosmini vgl. die klassische Studie von D. Zolo, *Il personalismo*, cit.; auch M. Vannini, *Personalismo rosminiano e personalismo contemporaneo*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 347-356.

<sup>167</sup> Zu Rosminis Distanz zu klassischen Machtlehren vgl. S. Cotta, *Introduzione*, cit., S. 18 ff.

<sup>168</sup> Eine solche selbstquälerische Unruhe diagnostizierte er vor allem bei den romantischen Schriftstellern; zur Kritik an Ugo Foscolo vgl. G. Lorizio, *Antonio Rosmini-Serbatì*, cit., S. 82 ff.

<sup>169</sup> Vgl. M. D'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (Atti del XVIII Corso della "Cattedra Rosmini"), Stresa 1986, S. 101-138, hier S. 104 ff.

darstellte.<sup>170</sup> Der politische Aufruhr war ja nur eines von diversen Symptomen der *Verkehrtheit* - und die Frage, inwieweit eine bestimmte politische Form *gottgewollt* sein konnte, hat Rosmini ohnehin sehr differenziert diskutiert und zurückhaltend beantwortet. Amoralisch waren die Verhältnisse, insofern sie Unglück erzeugten oder zumindest die Möglichkeit einschränkten, glücklich zu sein.

Diese Wirkung interpretierte Rosmini nun, wiederum im Einklang mit den Theoretikern der Restauration<sup>171</sup>, als Beweis für die Strafwürdigkeit des gotteslästerlichen, größenwahnsinnigen Aufbegehrens, das zur absichtlichen, schuldhaften Selbstbeschränkung, ja Selbstverdummung des modernen Menschen geführt hatte: Von "absoluter Idiotie" (ital. *assoluto idiotismo*) sprach er in diesem Zusammenhang<sup>172</sup>, und man kann davon ausgehen, daß das Wort mit Bedacht gewählt war, in dem Sinne, daß der moderne Mensch Gefahr lief, ein "*idiôtes absolutus*" zu sein oder zu werden, ein aus allen natürlichen, sozialen, metaphysischen Bindungen und Verpflichtungen gelöster, auf sich selbst zurückverwiesener *Privatmann*.

Damit stellte Rosmini die Verstandesleistungen der Moderne nicht in Frage. Er unterstrich im Gegenteil deren Überlegenheit gegenüber denjenigen jeder anderen Epoche.<sup>173</sup> Er behauptete aber auch, daß sie um den Preis der Reduktion menschlicher Kommunikations- und Bindungsfähigkeit zustandegekommen waren, der Personen untereinander und der Menschen mit Gott. Nicht anderes bezeichnete ja die *religio* in ihrem ursprünglichen Wortsinn.<sup>174</sup> Und er konstatierte - und dies war wiederum eines seiner Hauptthemen, wenn nicht die einheitsstiftende Mitte seines *Oeuvre* schlechthin - daß der moderne Mensch durch diese Selbstbeschränkung auf eine Reihe von lebenswichtigen Fragen garkeine oder nur unzureichende Antworten besaß, wobei er das *Theodizee*-Problem beziehungsweise dessen

<sup>170</sup> Vgl. M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 263-286, hier insbesondere S. 270 ff.

<sup>171</sup> Vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche*, cit., S. 149 ff., über den "caractère satanique", den De Maistre der Revolution zuschreibt; vgl. zu De Maistre auch I. Berlin, *Joseph de Maistre*, cit., S. 129 ff.; die Annahme, das "Satanische" der Revolution(en) sei Ausdruck der Sündhaftigkeit des Menschen, ist ein Topos der gegenrevolutionär-konservativen Kritik, vgl. G.-K. Kaltenbrunner, *Der schwierige Konservatismus*, in: ders. (Hg.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972, S. 19-54, hier besonders S. 31.

<sup>172</sup> A. Rosmini, *Nuovo Saggio*, cit., S. 31.

<sup>173</sup> Vgl. M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 77-100, hier S. 86 ff.

<sup>174</sup> Vgl. E. Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938), München 1993, S. 15 ff. sowie dazu N. Mateucci, *Eric Voegelin*, cit., S. 120 ff.; auch E. Feil, *Religio - Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986; sowie J. Gebhardt, *Religion und Christentum in der humanistischen Politik der frühen Neuzeit*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, Paderborn 1992, S. 211-222, besonders S. 212 ff.

säkularisierte Form - die Frage nach dem Grund für die Ungleichheit unter den Menschen  
 - für die drängendste und politisch relevanteste Frage hielt.<sup>175</sup>

Entscheidend war nun, daß Rosmini diese Entwicklung zwar nicht für *reversibel*, wohl aber für *heilbar* hielt. Daraus ergab sich für ihn der Imperativ, zusammen mit den Gründen für das geistige und moralische Versagen der Moderne auch alternative Denkwege und Handlungsoptionen offen zu legen. Da aber seiner Ansicht nach der Hauptgrund für das Versagen der Moderne in einer defizitären Philosophie, gewissermaßen in einem *Denkfehler*, zu suchen war<sup>176</sup>, mußte jegliche Heilung eben dort ansetzen. So entstand ein Arbeitsprogramm in drei Schritten, die von der Entfaltung beziehungsweise *Wiederentdeckung* der "wahren Philosophie" über die Erneuerung der politischen Wissenschaft hin zur Schaffung stabiler, menschenwürdiger gesellschaftlich-staatlicher Verhältnisse führen sollten.<sup>177</sup>

### **III.2.) Von der Krise als *Bedrohung* zur Krise als *Chance***

#### **III.2.1.) Die Reformfähigkeit des Gemeinwesens**

Die Überzeugung, daß Mensch und Gesellschaft der *ristorazione* bedurften (dt. *Wiederherstellung, Heilung*), bildete den roten Faden in Rosminis wissenschaftlichem Werk.<sup>178</sup> Mit seinem politiktheoretischen Hauptwerk *Die Philosophie der Politik* verabschiedete er sich allerdings definitiv von einem Begriff von "Restauration", gemäß welchem "Restauration" die Wiederherstellung und Wiederkehr des Gewesenen meinte.<sup>179</sup> Die *Philosophie der Politik* verzichtete vollständig darauf, aus einem revolutionären Schreckensszenario die eigene Legitimationsgrundlage abzuleiten.<sup>180</sup> Bei der Erklärung der

<sup>175</sup> Nach wie vor unübertroffen in der Analyse der Theodizee-Frage bei Rosmini (aber im Kontext der neuzeitlichen Philosophie überhaupt) P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit.

<sup>176</sup> Eine ähnliche Diagnose liefert bekanntlich Hegel in der *Phänomenologie des Geistes*, wenn er von "absolute(r) und allgemeine(r) Verkehrung und Entfremdung" spricht (Hamburg 1952, S. 370); vgl. dazu R. Bubner, *Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung*, cit., S. 404-420.

<sup>177</sup> Vgl. dazu auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 35 ff.

<sup>178</sup> Vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 241 ff; A. M. Tripodi, *Individuo, persona e società*, cit.; G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit., insbesondere Teil 2, Kap. 6, S. 298 ff.

<sup>179</sup> So verstand es der klassische Restaurationsbegriff, vgl. H. Maier, *Posizioni cattoliche dopo la Rivoluzione francese*, cit., insbesondere S. 39 ff.; was den nachhaltigen Einfluß angeht, den Carl Ludwig von Hallers "Restauration der Staatswissenschaft" auf Rosmini gehabt hat, vgl. M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit.; zu Rosminis Konzept der "restauratio" im theologischen Sinne der Wiederherstellung der Schöpfung, vgl. G. Colzani, *Il compimento della creatura. L'antropologia soprannaturale come "ristorazione" della persona*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 273-292.

<sup>180</sup> Hingegen stellte für das gegenrevolutionäre Denken die apokalyptische Zustandsbeschreibung der Welt eine argumentative Voraussetzung dar, wie Carl Schmitt am Beispiel von Juan Donoso Cortés gezeigt hat, über den er sagt: "Es gehört zum Dezisionismus der Geistesart Donosos, immer den extremen Fall anzunehmen, das jüngste Gericht zu erwarten. Darum verachtet er die Liberalen, während er den atheistisch-anarchistischen Sozialismus als seinen Todfeind respektiert und ihm eine diabolische Größe gibt. In Proudhon glaubt er einen Dämon zu sehen." In: C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze* (Dokumente der Konterrevolution), Plettenberg 1988, S. 36; auch C. Valverde, *La filosofia di Juan Donoso*

Gründe für die Abfassung dieses philosophischen Großentwurfs zog Rosmini zwar die Krisenanalyse, aber keine dramatischen Verfalls-, Untergangs- und Auflösungsdiagnosen heran, wie sie das gegenrevolutionär-restaurative Schrifttum, aber auch die sozialistisch-utopistischen Gesellschaftsentwürfe beherrschten.<sup>181</sup> Gerade jene Schrift, die sich vornahm, von der *Konstitution* der Gesellschaft zu sprechen, verzichtete darauf, zunächst deren Niedergang und Ende - gleichsam als Voraussetzung des eigenen publizistischen Eingriffs - zu beschwören oder als Arbeitshypothese zum Ausgangspunkt der politischen Reflexion zu machen. Statt der apokalyptischen Vision vom *Zerfall der Gesellschaft* dominierte in der *Philosophie der Politik* die Einsicht in die *Wandelbarkeit* politischer Systeme, Institutionen, Anschauungen. Das heißt, Rosmini integrierte in sein politisches Denken die Erkenntnis, daß Transformation zum Wesen des Politischen gehörte, ohne daß davon bestimmte unwandelbare Wahrheits- und Gerechtigkeitsgrundsätze berührt würden.<sup>182</sup> Veränderung als solche mußte also noch nicht schlechthin destabilisierend wirken.

Das Auftreten destabilisierender Elemente in der Gesellschaft machte jedoch die Suche nach den tieferen Gründen und bestimmenden Faktoren notwendig. Dies genau hatte die Wissenschaft von der Politik zu leisten. Daraus folgte, daß Rosmini auch da, wo er die *Geschwindigkeit* des gesellschaftlich-politischen Wandels kritisierte<sup>183</sup>, nicht grundsätzlich in Frage stellte, daß für einen Großteil dessen, was mit Politik zu tun hatte, nicht derselbe Ewigkeitsanspruch bestand wie für andere Zusammenhänge menschlichen Denkens und Handelns. Auf der Basis dieser Erkenntnis änderte sich aber auch der Anlaß seiner philosophischen Betrachtung von Politik. Es sollte nun darum gehen, bestimmte Prinzipien oder Gesetzmäßigkeiten des Wandels selbst zu identifizieren, und es galt zugleich, eine Reihe

---

Cortés, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 89-110, hier S. 93 ff; vgl. auch I. Berlin, *Joseph de Maistre*, cit., S. 145 ff.

<sup>181</sup> Zum Untergangstopos als Voraussetzung politischer Entwürfe, vgl. auch R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991, insbesondere Kapitel IV "Die politische Utopie als *Technischer Staat* in der industriellen Revolution", S. 151-233.

<sup>182</sup> Vgl. A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, hg. von F. Évain, Rom 1981, S. 463, § 839: "Der Mensch ist vielfältig in seinen Handlungen, in seinen Haltungen, in den unterschiedlichen Formen, die seine Natur annimmt. Man kann sich nur wundern, wie sich die Einheit dieser Natur so unterschiedlich und praktisch unendlich in ihren Veränderungen darstellt, wie viele neue Physiognomien sie annimmt, wie viele neue Charaktere in den einzelnen Individuen, in den einzelnen Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten und Orten, bei den unterschiedlichen Stämmen, bei unterschiedlichen klimatischen Situationen, Entwicklungsstufen, bei so vielen Ereignissen und Schicksalen [...]"; vgl. dazu auch M. D'Addio, *Il problema della storia*, cit., S. 110 ff; N. Galantino/G. Lorzio, *Sapere l'uomo e la storia*, cit., S. 77 ff.

<sup>183</sup> So beklagte er die Kurzlebigkeit der nachrevolutionären Verfassungen der italienischen Staaten als deren "Fehler" und "Laster", vgl. A. Rosmini, *La Costituzione*, cit., S. 48 ff.; zum Topos der politischen Instabilität ("Wankelmütigkeit", "Unzuverlässigkeit") als direktem Resultat des souveränen Volkswillens vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1986, S. 96 f.

von Kriterien herauszuarbeiten, die ihrerseits nicht dem Wandel unterworfen waren oder unterworfen sein durften.<sup>184</sup>

Der Versuch, hier Klarheit herbeizuführen, knüpfte allerdings insofern an das ältere Krisenbewußtsein an, als Rosmini die defizitäre *philosophische* Betrachtung von Politik – das heißt, die Ungenauigkeit, mit der zwischen Absolutem und Kontingentem auf dem Felde der Lehren von Staat und Gesellschaft unterschieden wurde – für jene unglückstiftende Ideenverwirrung mitverantwortlich machte, in deren Würgegriff er den neuzeitlich-modernen Menschen sah.<sup>185</sup> Wissenschaftskritik und allgemeiner: *Zeitkritik* blieben bei ihm ein Leitmotiv, ebenso wie die Forderung nach einer radikalen Überprüfung der herrschenden Lehren und Weltanschauungen und der daraus abgeleiteten politischen Praxis. Doch eine solche Forderung schloß nun die Überzeugung ein, daß zum Wesen des Objekts selbst, um das es ging, der Wandel und mithin auch eine gewisse Offenheit und Fähigkeit zur Selbstkorrektur gehörten.<sup>186</sup>

Während Rosmini zunächst tatsächlich, wie noch die oben zitierte Abhandlung *Neuer Versuch* von 1830 zeigte, von einer *Existenz-Krise* der Gesellschaft ausgegangen war, verschob sich im Zuge der Erarbeitung der *Philosophie der Politik* der Akzent nachdrücklich in Richtung auf eine erhöhte Aufmerksamkeit zum einen für die *inhärenten Transformationskräfte* der Gesellschaft und für die *Protagonisten* der gesellschaftlichen Dynamik; zum anderen für die Möglichkeit und Aufgabe einer politischen Philosophie, diese Kräfte wissenschaftlich zu reflektieren und *reformatorisch-emanzipatorisch* zu dirigieren.<sup>187</sup>

Auf die Erfahrung des tumultuarischen Wandels der staatlich-gesellschaftlichen Verhältnisse<sup>188</sup> reagierte Rosmini mit einem Perspektivenwechsel, der zusammen mit dem Gegenstand seiner Wissenschaft zugleich das Wesen dieser Wissenschaft selbst betraf: Die Definition des wissenschaftlichen Objekts verarbeitete die Erkenntnis, daß der Wandel, ja der

<sup>184</sup> So das programmatische *Vorwort* zur *Philosophie der Politik*, cit., S. 49 ff.

<sup>185</sup> Das sind die wiederkehrenden Topoi vor allem im *Nuovo Saggio (Neuer Versuch)* und in der *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. Ottonello, Rom 1979; vgl. dazu auch S. Cotta, *Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?*, Stresa 1991, S. 25-47, hier insbesondere S. 35 ff; zu den kritisierten Theorien auch M. A. Raschini, *La "Science de l'homme" degli enciclopedisti e l'antropologia rosminiana*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illuminismo*, cit., S. 97-129, vor allem S. 115 ff.

<sup>186</sup> Die Tatsache, daß Rosmini nicht nur deskriptiv die hohe *Anpassungsfähigkeit* der *società civile* konstatierte, sondern auch normativ Offenheit und Flexibilität der sozialen Strukturen forderte, habe ich darzulegen versucht in C. Liermann, *"Die soziale Allmacht des Christentums". Von der Zuversicht des Christen in politicis*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 97-114, insbesondere S. 112-114.

<sup>187</sup> So auch M. D'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 159-176.

<sup>188</sup> Vgl. zu den Aufständen in Italien zwischen 1820 und 1830 und den Ansätzen der Reformpolitik in den einzelnen Staaten A. Omodeo, *L'età del Risorgimento*, cit., Kapitel XI und XII, S. 253 ff. sowie F. Traniello/G. Sofri, *Breve storia del Risorgimento*, Rocca San Casciano 1962, S. 38 ff.; einen guten Gesamtüberblick bietet A. Scirocco, *L'Italia del Risorgimento*, cit., Kapitel IV und V, S. 77 ff.



komplette Austausch staatlicher Ordnungsmodelle möglich war, ohne daß dies notwendig zum Untergang und zur Zerstörung der *Gesellschaft* führte. Diese Einsicht stützte den Reformwillen und legitimierte die Reformanstrengung. Verlor auf diese Weise einerseits die apokalyptische Diagnostik der Gegenrevolution ihre Grundlage, sah sich Rosmini andererseits vor die Herausforderung gestellt, denjenigen wesenhaften Kernbestand von Staatlichkeit-Gesellschaftlichkeit zu identifizieren - sofern sich dieser finden ließ - der jenseits aller Transformationen und Revolutionen zur *conditio humana* gehörte.<sup>189</sup>

Die von Montesquieu unausgesprochen übernommene Anerkennung der Tatsache, daß die gesellschaftliche Ordnung in hohem Maße *kontingent* war und sich historischen und geographischen Bedingungen ebenso anpaßte, wie sie diese mitformte<sup>190</sup>, rückte die Frage ins Zentrum der Politikreflexion, ob es angesichts der manifesten Vielfalt und offensichtlichen Wandelbarkeit politischer Systeme gleichwohl möglich war, eine allen gesellschaftlichen Ordnungen gemeinsame *Natur* phänomenologisch zu beschreiben und normativ zu definieren. Damit war ein politiktheoretischer Ansatz vorgegeben, der von vorn herein jede Beschränkung auf eine bloße Erörterung der *besten Staatsform* im herkömmlichen Sinne ausschloß.<sup>191</sup> Zugleich verbot dieser Ansatz aber auch die Beschränkung auf einen bestimmten Kultur- oder Zeitraum. Rosminis Projekt legte vielmehr einen zeitlich und räumlich universalen Rahmen zugrunde, um daraus jenes *Comune* zu destillieren, das nach aller Anpassung an die jeweiligen Umstände nicht weiter relativierbar wäre.

Diese wissenschaftliche Operation stellte auch eine Etappe der Antwort auf das größere und umfassendere epochale Phänomen der *Säkularisation* dar. Rosmini verstand sie im Gegensatz zu seinen konservativen Zeitgenossen nicht ausschließlich als apostatischen Verlustprozeß<sup>192</sup>, noch hielt er sie wie die Vertreter des liberalen oder idealistischen Fortschrittsdenkens für ein Indiz des Emanzipationsprozesses der Vernunft.<sup>193</sup> Ihm erschien die Säkularisation zunächst

<sup>189</sup> Vgl. zum wissenschaftlichen Programm F. Traniello, *Einführende Bemerkungen*, cit.

<sup>190</sup> Zu dieser These, die eine der Hauptthesen von *De l'esprit des lois* darstellt, vgl. die knappe, luzide Einführung bei F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Hamburg 1968, S. 20-29; in seinem großen Montesquieu-Essay stellt Isaiah Berlin klar, daß die Anerkennung der *Kontingenz* der gesellschaftlichen Ordnung bei Montesquieu nicht mit *Relativismus* verwechselt werden darf; das gilt in gleicher Weise für Rosmini; vgl. I. Berlin, *Montesquieu*, in: ders., *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, mit einer Einführung von R. Hausherr, Frankfurt/M. 1981, S. 219-258, hier besonders S. 225 ff.; zu Montesquieus Einfluß auf die moderat-reformerischen Strömungen des italienischen *Risorgimento*, vgl. G. B. Scaglia, *Cesare Balbo. Il Risorgimento nella prospettiva storica del "progresso cristiano"*, Rom 1975, S. 195 ff., passim.

<sup>191</sup> Darüber besteht in der Literatur Konsens. Im Anschluß an Pietro Piovani haben dies besonders Sergio Cotta und Mario D'Addio in ihren jeweiligen Einleitungen zu den italienischen Ausgaben der *Philosophie der Politik* betont, vgl. S. Cotta, *Introduzione*, cit.; M. D'Addio, *Introduzione*, cit.; vgl. auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 49 ff.

<sup>192</sup> Vgl. G. Maschke, *Endzeit, Zeitenende*, Einleitung zu J. Donoso Cortès, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von G. Maschke, Weinheim 1989.

<sup>193</sup> Vgl. zu Rosminis Kritik am Emanzipationsgedanken P. Sapienza, *Le motivazioni della critica al perfettismo politico di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1,

einmal als der Prozeß jener Ausdifferenzierung<sup>194</sup>, die es gestattete, Politik und Religion, Staat und Kirche gerade aufgrund ihrer nachweisbaren *Fähigkeit* einerseits und *Pflicht* andererseits zur Entfaltung in unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Kontexten als universale, überzeitliche Güter zu rechtfertigen: Die Substanz beider lag offenbar gerade in dieser universalen Präsenz und *Transformationsfähigkeit*.<sup>195</sup>

Tocquevilles Lektion über die Situation des Katholizismus in den Vereinigten Staaten hat Rosmini in diesem Sinne begriffen.<sup>196</sup> Auch Kant stellte für ihn in dem Zusammenhang eine wichtige Quelle dar. Wie dieser behandelte Rosmini nämlich den *Staat*, die *Gesellschaft* - und auch die *Kirche* - nicht als "fertige Anstalten".<sup>197</sup> Vielmehr fragten beide Philosophen nach den Bedingungen von Errichtung, Entwicklung und Veränderbarkeit der Institutionen. Übereinstimmend postulierten sie deren *prozeßhaften Charakter*.<sup>198</sup> Daraus leitete Rosmini die Forderung an die politische Philosophie ab, das politische Gemeinwesen in seiner Zwecksetzung, seinen Entwicklungsgesetzen und ethischen Mindestanforderungen zu überprüfen. Auf dieser Grundlage ließ sich dann ein den Rahmenbedingungen der eigenen Zeit adäquates Staats- bzw. Gesellschaftsmodell entwerfen.<sup>199</sup>

### **III.2.2.) Was ist und wozu dient Philosophie der Politik ?**

Bei dieser Aufgabe lieferte ihm die politische Philosophie der Antike gewissermaßen ein erstes Koordinatensystem<sup>200</sup>: In der platonischen *Politeia* fand er die Überzeugung vorgeprägt, Herrschaft und Philosophie sollten bei der Lenkung des Gemeinwesens zusammenwirken. Programmatisch stellte er dem *Vorwort zu den politischen Schriften*, das

---

S. 469-480; V. Mathieu, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illuminismo*, cit., S. 81-96; zur Emanzipationsidee der Aufklärung und ihrer nachrevolutionären Kritik vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1949), Frankfurt/M. 1988, S. 231 ff.

<sup>194</sup> Säkularisation als Prozeß der Ausdifferenzierung und der dadurch ermöglichten Herausbildung des Staates ist auch die Definition, die Ernst Wolfgang Böckenförde gibt, in: E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1991, S. 92-114.

<sup>195</sup> Zu Rosmini Vorstellung von der Transformationsfähigkeit von Kirche und *società civile* vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 247 ff.;

<sup>196</sup> Zur Wandelbarkeit des Christentums äußert sich Tocqueville vor allem in der berühmten Einleitung zu *De la Démocratie en Amérique*, in: ders., *Oeuvres complètes*, Paris 1951, Bd. 1, S. 1 ff., deutsche Ausgabe A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, üb. von H. Zbinden, Bd. 1-2, mit einem Nachwort von Th. Eschenburg, Zürich 1987; zu Tocquevilles Aufweis der Transformation der Gesellschaft unter dem Diktat des Gleichheitspostulats am Beispiel der USA vgl. auch P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Rom, Bari 2000, Bd. 2 ("L'età delle rivoluzioni (1789-1848)"), hier S. 254-278.

<sup>197</sup> Zu Kants politischer Theorie vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt/M. 1992, hier S. 249 ff.

<sup>198</sup> Zu Rosminis Kant-Lektüre vgl. V. Mathieu, *L'idea dell'illuminismo*, cit.; G. Morra, *Primato dell'ideologia e filosofia europea in Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 97-116

<sup>199</sup> Vgl. M. D'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, cit., hier insbesondere S. 162 ff.

<sup>200</sup> Zu Rosminis Bezugnahme auf Platon und Aristoteles allgemein G. Imbraguglia, *Le fonti classiche del pensiero di Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 295-316.

die Einleitung zur *Philosophie der Politik* bildete und zugleich deren wissenschaftstheoretische Grundlegung darstellte, Platons Forderung voran, die lautete, "politische Macht und Philosophie sollten auf ein und denselben Zweck hin zusammenarbeiten und nicht, wie es derzeit geschieht, von zwei Personen mit unterschiedlicher Begabung ausgeübt werden"<sup>201</sup>.

Dem IV. Buch der aristotelischen *Politik* hingegen entnahm Rosmini das Prinzip, daß die *politeia* - die *Verfassung* - in gewisser Weise das Leben der Polis ausmache.<sup>202</sup> Diese Sentenz war für seine politische Philosophie von zentraler Bedeutung, weil er sich der aristotelischen Überzeugung anschloß, daß die *politeia/Verfassung* nicht nur als Gesetzesstruktur, sondern als Gesamtheit von innerer und äußerer *Verfaßtheit* das Leben der politischen Gemeinschaft prägte.<sup>203</sup>

Beide Philosophen bildeten für Rosmini den Ausgangspunkt für die Definition der politischen Philosophie und ihres Verhältnisses zur Praxis. Zum einen wurde durch Platon der Auftritt der *Weisheit* gerechtfertigt, in methodischer wie in praktischer Hinsicht, als Instanz von *Macht-Begründung*, *Macht-Begrenzung* und *Macht-Erziehung*.<sup>204</sup> Zum anderen wurde auf die Verfassungsordnung des Gemeinwesens verwiesen (die *politeia*), die, obgleich in ihren Ausprägungen kontingent, eine gute Lebenspraxis ermöglichen sollte.<sup>205</sup> Platon folgend entfaltete Rosmini seine Lehre von den *philosophischen* Voraussetzungen der politischen Praxis; Aristoteles' Verfassungsdiskussion aufgreifend fragte er nach dem Zweck des Gemeinwesens und dem Zusammenhang zwischen dessen Beschaffenheit und der Lebensführung des einzelnen.<sup>206</sup> Die Orientierung an den klassischen *Polis*-Lehren sollte

<sup>201</sup> Platon, *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Hamburg 1984, S. 67-130, hier Buch V, 473d; vgl. dazu allgemein G. Bien, *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*, in: "Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 76, 1968/69, S. 264-314; D. O'Meara, *Der Mensch als politisches Lebenwesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992, S. 14-25.

<sup>202</sup> Aristoteles, *Politik*, dt. Üb. von E. Rolfes, Hamburg 1990, Buch IV, Kap. 11, 1295b, S. 145; dazu G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, München 1973.

<sup>203</sup> In diesem Sinne ist Aristoteles nachdrücklich interpretiert worden von Dolf Sternberger, so z. B. in ders., *Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat*, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt/M. 1986, S. 178-229; ders., *Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat*, in: ders., *Verfassungspatriotismus* (= Schriften X), Frankfurt/M. 1990, S. 133-155, passim; das Aristoteles-Zitat auf dem Deckblatt der italienischen Originalausgabe von Rosminis *Philosophie der Politik* stammt wahrscheinlich von der Hand des Autors. Selbst wenn es der spätere Zusatz eines seiner Mitarbeiter wäre, änderte das nichts an der Bedeutung des aristotelischen Textes für Rosminis politische Philosophie; vgl. dazu M. D'Addio, *Introduzione*, cit., S. 12 f.

<sup>204</sup> Vgl. Platon, *Politeia*, cit., 427c-434c, 473c-474a, 484b-d, 500a-501c. Zur Rolle der *Weisheit* in Platons *Politeia* und *Nomoi* vgl. A. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles*, Frankfurt 1974, S. 42 ff.; zur platonischen *Staatstheorie* als der Frage nach dem *idealen* Staat vgl. auch E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 91 ff.

<sup>205</sup> Vgl. dazu E. Botto, *L'idea rosminiana di filosofia della politica*, in: S. Galvan (Hg.), *Forme di razionalità pratica*, Mailand 1992, S. 239-271.

<sup>206</sup> Vgl. zur Identität von Bürgerschaft und *Politeia/Verfassung* bei Aristoteles auch C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983, S. 270 ff. und S. 302 ff.

helfen, den Politik-Begriff der Neuzeit mit seiner mechanistischen Engführung und seinem verkürzten Menschenbild kritisch zu überprüfen.<sup>207</sup>

Dazu bedurfte es einer Klarstellung der eigenen wissenschaftlichen Terminologie und Konzeption. Die Frage, was ein moderner Politik-Begriff leisten konnte und sollte, beantwortete Rosmini, indem er die *Wissenschaft* der Politik von der *Philosophie* der Politik unterschied.<sup>208</sup> Allgemein betrachtet, war auch die Philosophie eine *Wissenschaft* (it. *scienza*), allerdings eine hermeneutisch und methodisch eigenständige, übergreifende, insofern sie, wie es die *Nikomachische Ethik* beschrieben hatte, der er hier eng folgte, nach den "letzten Gründen" beziehungsweise nach der einen "ultima ratio" anderer, anwendungsrelevanter Wissensformen wie Medizin, Jurisprudenz und Literatur fragte.<sup>209</sup> Nach ihrer praktischen Seite hin betrachtet, handelte es sich bei diesen Wissensformen um *artes* (gr. *technai*), nach ihrer theoretischen Seite hin wurden die Regeln und Instrumente dieser *Künste* durch eine zugehörige jeweilige *Wissenschaft* festgelegt.

In diesem Kontext von Praxisbezug und methodischem Regelwerk siedelte Rosmini die *Politik* an. Er definierte sie als die *Kunst* der Regierung bei der Wahrnehmung ihrer Aufgabe. Diese wiederum bestand darin, die *Staatsgesellschaft* (it. *società civile*) auf das Ziel, zu dem sie eingerichtet war, hinzulenken. Mit anderen Worten: *Politik* als Praxis bezeichnete das regelgerechte Handeln der Regierung, das dem Zweck der Gesellschaft diene.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> Vgl. dazu auch S. Cotta, *Introduzione*, cit., und ders., *Filosofia pratica e filosofia politica*, cit., S. 37 ff. Wichtig ist festzuhalten, daß Rosmini für eine *politische*, am amerikanischen und französischen Vorbild orientierte Antiken-Rezeption eintritt. Die philhellenische oder humanistische Idealisierung des Altertums in der Art Humboldts ist ihm fremd; zur Unterscheidung zwischen "französischem" und "deutschem" Umgang mit der Klassik vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Rom 1992, S. 235 ff; zur Heterogenität der Positionen im Antike-Verständnis des 19. Jahrhunderts vgl. auch die Beiträge in: K. Christ/A. Momigliano (Hg.), *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania*, Bologna 1988.

<sup>208</sup> A. Rosmini, *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit., S. 49. Die folgenden Ausführungen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf dieses *Vorwort*.

<sup>209</sup> Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, dt. Üb. von A. Müller, Münster 1974, Buch VI, 3-4; als "theoretische Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen" beschreibt Aristoteles die Philosophie auch in der *Metaphysik* (A 2 982 b 7 ff). Die Frage nach der "ultima ratio" von Politik und Staat beruft sich auf die klassischen Quellen, spiegelt aber auch eine zeittypische Fragestellung. Man denke an Karl Theodor Welckers Abhandlung *Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe*, Gießen 1813.

<sup>210</sup> Neben Aristoteles' *Politik* dient hier vermutlich *De regimine principum* (*De regno ad regem Cypri*) als Quelle. Jedenfalls ist Rosminis *Politik*-Definition an die dort gegebene Definition des "regimen politicum" oder "principatus politicus" als zielorientierter Koordination des Lebens in Gemeinschaft angelehnt. Dies gilt auch für weitere Aspekte der rosminischen *Politik*-Definition wie die Güter-Hierarchie und die Gemeinwohlorientierung; vgl. *De regno ad regem Cypri*, hg. von H. F. Dondaine, in: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII p.m. edita, vol. XLII, Rom 1979, S. 412-471, insbesondere Kapitel 1, 14 und 15; deutsche Übersetzung von F. Schreyvogel *Über die Herrschaft der Fürsten*, revidiert von U. Matz, Stuttgart 1987; Rosminis (unausgesprochene) Bezugnahme auf *De regimine principum* ist insofern symptomatisch, als diese Abhandlung "die Wendung von der theologischen Königstheorie des Mittelalters zur "politischen" Verfassungstheorie gleichsam *in nuce* markiert", so D. Sternberger, *Machiavelli, Machiavellismus und Politik*, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 78; zu *De regimine principum* (Zuschreibung und Deutung) vgl. auch A. Passerin d'Entrèves Beiträge zur politischen Lehre des Thomas von Aquin, wiederabgedruckt in: ders., *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo alla società contemporanea*, hg. von G. M. Bravo, Mailand 1992, S. 41-134,

Drei Elemente von Rosminis Politik-Definition sind hervorzuheben: Als diejenige *Kunst*, die *alle* Mitglieder einer Staatsgesellschaft gleichermaßen betraf, platzierte er sie in der Rangfolge der Künste an oberster Stelle.<sup>211</sup> Der Politik gebührte der Primat, weil sie die *Polis* als Ganze behandelte<sup>212</sup>; aber ihr Instrumentarium war definitionsgemäß von vornherein eingeschränkt, und zwar gerade aufgrund ihrer Wesensbeschreibung als *Kunst*.<sup>213</sup> Denn zu den Eigenschaften von Kunst zählte eben die Befolgung vorgegebener Regeln und der Einsatz eines bestimmten Mittel-Kanons. An Aristoteles angelehnt postulierte Rosmini daher:

"Nun ist es allerdings keiner Kunst gestattet, andere Mittel als ihre eigenen einzusetzen, um ihr Ziel zu erreichen. Und so muß auch die bürgerliche Regierung, die die Kunst der Politik - die höchste Kunst - handhabt, ihr Handeln auf den Gebrauch der Mittel beschränken, die zur politischen Kunst gehören und die daher zur Regierungsgewalt gehören."<sup>214</sup>

Außerdem war Politik laut Definition einem bestimmten Protagonisten anvertraut, nämlich der *Regierung* (it. *governo*), womit sie als Aktion eines mit *potestas* ausgestatteten *Amtes* ausgewiesen wurde, zunächst - und das ist wichtig - unabhängig vom Problem der *Souveränität*.<sup>215</sup> Die Instanz schließlich, auf die sich das Regierungshandeln bezog, nannte er *società civile* - ein vieldeutiger Begriff für ein Phänomen mit ebenso langer Geschichte wie unscharfen semantischen Konturen<sup>216</sup>, auf das im Verlauf der vorliegenden Arbeit näher eingegangen wird.

---

sowie J. Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: H.-J. Lieber (Hg.) *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, S. 47-156, hier besonders S. 83-88.

<sup>211</sup> So entsprach es der aristotelischen Rangordnung der *technai*, vgl. G. Bien, *Einleitung*, cit., S. XIX ff. und D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung. Über bürgerliche Legitimität*, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 221 f.

<sup>212</sup> Vom aristotelischen Politikverständnis sagt Christian Meier: "In dieser fast totalen Ausrichtung auf die Polis lag zugleich die Voraussetzung für Aristoteles' Konzeption der Politik: daß er sie als Wissenschaft vom höchsten durch menschliches Handeln zu erreichenden Gut zur *wichtigsten und grundlegendsten Wissenschaft* erklären konnte. In solcher und so verstandener Politik ging es für die Einzelnen wie für die Gesamtheit um das Ganze," vgl. C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, cit., S. 41 f.

<sup>213</sup> Ebd., S. 453 ff. und S. 469 ff.

<sup>214</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 49.

<sup>215</sup> Zur Nachrangigkeit des Souveränitätsproblems in Rosminis Politikverständnis vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 266 ff.; G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 15 ff.; ders., *Politica e società*, cit., S. 35 ff.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 71 ff.; E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 59 ff.

<sup>216</sup> Aus der Fülle der Untersuchungen zum Gegenstand "societas civilis", "civil society" oder "bürgerliche Gesellschaft" seien genannt J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1968, besonders S. 86 ff.; M. Riedel, *Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969, S. 135-166; ders., *Bürgerliche Gesellschaft*, cit.; W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, Frankfurt/M. 1973, besonders der Aufsatz "Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft", ebd. S. 174-199; R. Saage, *Absolutismus und Aufklärung in Deutschland*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, Frankfurt/M. 1989, S. 93-141; zu den Formen von *societas civilis cum imperio* und *societas civilis sine imperio* vgl. auch E. W. Böckenförde, *Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, cit., S. 209-243; eine plausible Typologie der Lehren von der "bürgerlichen Gesellschaft" schlägt Leszek Kolakowski vor, der unterscheidet zwischen einer Position, die mit Rousseau die Gesellschaft der *Natur* gegenüberstellt, einer zweiten, die mit Hegel die bürgerliche Gesellschaft dem *Staat* gegenüberstellt, und einer dritten, die in der *civil society* (*Bürgergesellschaft* oder *Zivilgesellschaft*) die Gemeinschaft der Bürger sieht, die

Mit der Klassifizierung von Politik als einer *Kunst*, im Sinne einer besonderen Fertigkeit, die Fachkenntnisse voraussetzte, griff Rosmini über die mittelalterliche *Artes*-Unterteilung hinaus, in der die Politik unter den *Künsten* keinen Platz gehabt hatte, zurück auf die griechische *politiké techné* oder *politiké areté*.<sup>217</sup> Sie diente ihm als Anhaltspunkt hinsichtlich der Frage nach dem Kreis der Personen, die Politik betrieben – eine Frage, die offenbar mit derjenigen nach dem Wesen der Politik eng verknüpft war, denn wenn Politik *areté/techné* war, also Tüchtigkeit und besonderen Sachverstand voraussetzte, mußte die Regierung, die sie handhabte, über ein entsprechendes *technisches* Wissen und Können verfügen.<sup>218</sup>

Diese selektive Bedingung hatte bei den klassischen Autoren ein Standardargument bedient, das ebenso demokratiekritisch wie tyranniskritisch eingesetzt werden konnte. In der *demokratiekritischen* Deutung fand sich die *areté*-Definition von Politik bei Xenophon<sup>219</sup>, den nicht nur Machiavelli<sup>220</sup>, sondern auch der Machiavelli-Leser Rosmini besonders schätzte<sup>221</sup>. In den *Apomnemoneumata Sokratus* (*Memorabilia*) läßt Xenophon Sokrates bekanntlich die Auffassung vertreten, das Losverfahren zur Besetzung der Ämter sei abwegig, schließlich wolle ja auch niemand, daß bei der Auswahl eines Steuermanns, eines Zimmermanns oder Flötenspielers entsprechend verfahren werde.<sup>222</sup> Politik verlangte eine spezifische Amtskompetenz<sup>223</sup>: Sie betraf zwar alle, konnte aber nicht von allen gleichermaßen ausgeübt werden. In diese Tradition der klassischen Lehre von den sozialen Funktionen, deren Ausübung bestimmte Qualitäten oder Begabungen voraussetzte, stellte Rosmini seine eigene Definition von Politik. Im Sinne des xenophontischen Sokrates problematisierte er eine undifferenzierte, allgemeine Beteiligung der Bürger an der Lenkung des Gemeinwesens. Als Zugangsbedingung auf dem Weg dorthin sollte eine spezifische Kompetenz eingefordert werden können, die zugleich die Möglichkeit der Überprüfung der Qualität der Amtsführung

---

sich auch als solche fühlt. Letztere beruft sich bisweilen auf Aristoteles; vgl. Kolakowskis Diskussionsbeitrag in K. Michalski (Hg.), *Osteuropa – Übergänge zur Demokratie ?* in: "Transit" Heft 1 (1990), hier S. 128; vgl. dazu auch M. Spieker, *Katholische Soziallehre und Civil Society*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, cit., S. 275-286.

<sup>217</sup> Vgl. dazu C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, cit., S. 447 ff.

<sup>218</sup> Ebd., S. 27 ff., passim; auch V. Sellin, *Politik*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 789 ff.

<sup>219</sup> Vgl. C. Bruell, *Xenophons politische Philosophie*, München 1994 (Vorträge der Siemens-Stiftung); J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton 1998, insbesondere Kap. 1.

<sup>220</sup> Nach Livius ist Xenophon der am häufigsten zitierte Autor in Machiavellis *Discorsi*. Außerdem stellt Machiavelli dem berühmten 15. Kapitel seines *Principe*, das die Notwendigkeit unterstreicht, sich mit der "verità effettuale della cosa" auseinanderzusetzen, ein ausdrückliches Lob von Xenophons *Kyru Paideia* voran, vgl. N. Machiavelli, *Il Principe*, in: ders., *Tutte le opere*, hg. von M. Martelli, Florenz 1971, S. 255-298, hier S. 279.

<sup>221</sup> In der *Philosophie der Politik* wird Xenophon mehrfach zitiert.

<sup>222</sup> Xenophon, *Apomnemoneumata Sokratus* (*Memorabilia*), in: ders., *Opera Omnia*, hg. von E. C. Marchant, Oxford 1962, Bd. 2, Buch 1, Kap. 2, § 9.

implizierte. Im Gegensatz zur Geselligkeit als solcher, die zu den natürlichen *Begabungen* des Menschen zu rechnen war, zählte die politische Qualifikation nicht zur naturgegebenen menschlichen Grundausstattung.<sup>224</sup>

Sie gehörte aber andererseits, wie gerade Xenophon in *Kyru Paideia* gezeigt hatte, zu den lehrbaren und lernbaren Qualifikationen.<sup>225</sup> Es bestanden also keine *prinzipiellen* Grenzen für den Adressatenkreis politischer Didaktik. Das *Polis*-Modell bewies im Gegenteil, daß jeder Bürger - entsprechende politische Erziehung vorausgesetzt - politisch kompetent sein konnte.

Zu der klassischen Politik-Lehre gehörte des weiteren, daß Politik, wie die anderen Künste auch, als wesensmäßig *zielgerichtet* verstanden wurde.<sup>226</sup> Dieser Gedanke erschien Rosmini außerordentlich wichtig. Er folgte dabei der Begründung, die Sokrates gegen den Sophisten Thrasymachos, den Ideologen der Tyrannis, vorgetragen hatte. Im I. Buch der *Politeia* wird von Platon dargelegt, daß die Kunst des Politischen - wie jedes andere Fachwissen - das Beste für ihr *Objekt* will, nicht für ihr Subjekt, das heißt, den Herrscher.<sup>227</sup> Da Objekt der politischen Kunst die politische Gesellschaft war, mußte *deren* Wohl politisch handlungsleitend sein. Die gute Politik-Praxis setzte mithin die Kenntnis der finalen Bestimmung des Gemeinwesens voraus, und diese Kenntnis sollte, ebenso wie das damit zusammenhängende Wissen von der *Natur* der Gesellschaft und vom geeigneten *Instrumentarium* der Regierung, durch die Politik-Theorie oder -Wissenschaft (it. *scienza politica*) geliefert werden.

"Die Politik als Wissenschaft hat also die Aufgabe, die Natur und das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft zu bestimmen. Sodann hat sie die Aufgabe, daraus den Begriff von bürgerlicher Regierung abzuleiten und die Mittel zu bestimmen, die sich im Besitz und in der Macht der Regierung befinden, sowie die angemessene Art, diese Mittel zu gebrauchen."<sup>228</sup>

<sup>223</sup> Zu der entsprechenden platonischen Lehre von den hierarchisch gegliederten Ämtern und ihren sozialen Funktionen gibt eine gute Einführung J. Annas, *Platon*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 1, S. 369-395, hier insbesondere S. 374 f., S. 380 ff.

<sup>224</sup> Vgl. zur aristotelischen Lehre von der natürlichen Veranlagung des Menschen zur Polis O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München 1971; D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1978, S. 87-156; ders., *Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat*, in: ders., *Verfassungspatriotismus*, cit., S. 133 ff.; O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1987; F. Miller, *Aristotles' Political Naturalism*, in *Nature, Knowledge and Virtue. Essays in Memory of Joan Kung*, hg. von T. Penner und R. Kraut, in: "Apeiron" 22/4 (1989), S. 195-218.

<sup>225</sup> Während sich Rosmini auf Xenophons Beschreibung der Erziehung des jungen Königs zum Staatslenker in *Kyru Paideia* beruft (*Vorwort*, S. 58), empfiehlt Machiavelli die Xenophon-Lektüre selbst als Instrument zur Schulung politischer Tüchtigkeit; vgl. N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., Kap. 14, S. 279.

<sup>226</sup> Vgl. G. Bien, *Einleitung*, cit., S. XXVIII ff.; zur *Ziel-/Zweckgerichtetheit* der Ethik und Politik bei Aristoteles vgl. auch R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989, S. 24 ff.

<sup>227</sup> Thrasymachos' Argumente und die Widerlegung in: Platon, *Politeia*, cit., Buch I, 338a ff.

<sup>228</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 49.

Die politische Wissenschaft verstand Rosmini also weitgefaßt als die Wissenschaft, die auf die Fragen nach dem *Wesen* und dem *Ziel* der Gesellschaft sowie nach der Kompetenz der Regierung und nach der methodischen Handhabung der *politischen Mittel* antworten sollte. Zwischen ihr und der *philosophischen Wissenschaft von der Politik* - im oben angedeuteten Sinne als Erforschung von deren "letzten Gründen" - bestand für ihn kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied. Je abstrakter sich die Fragen nach dem *Wozu?* des Politischen und dem *Wie?* des richtigen Umgangs mit den politischen Mitteln stellen und beantworten ließen - wobei die Antworten auf die erste Frage offensichtlich die Antworten auf die zweite Frage bedingten - desto *philosophischer* war der wissenschaftliche Zugang zur Politik.

Auf diese Weise ergab sich eine Wissensskala, an deren oberem Ende er die Einsicht in die letzten Ziele und notwendigen Prinzipien plazierte, welche nach Aristoteles Gegenstand der *epistémé* waren.<sup>229</sup> Für Rosmini übernahm diese als "politische Weisheit" (it. *sapienza politica*) auf dem Felde der Politik zugleich die Aufgabe der von Aristoteles als *phrónesis* bezeichneten Tüchtigkeit und Klugheit<sup>230</sup>, insofern sie auch praxisorientiert, das heißt zuständig für die Anleitung zur rechten Politik war:

"Betrachtet man ihr Wesen, ist die politische Philosophie die Philosophie, die die letzten Gründe der Regierungskunst erforscht. Betrachtet man ihre Aufgabe, ist sie die Wissenschaft, die die beste Art und Weise lehrt, die politischen Mittel zu gebrauchen."<sup>231</sup>

Rosmini zufolge war dabei unstrittig, was später zentraler Streitpunkt der Debatte um die *Wertfreiheit* der (Gesellschafts-)Wissenschaften werden sollte: daß nämlich die um Aufklärung der Politik bemühte Wissenschaft selbst in höchstem Maße *politisch* war.<sup>232</sup> Er bezog diese Feststellung nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie, auf die mögliche *Instrumentalisierbarkeit* politikwissenschaftlicher Aussagen (auch wenn er deren Gefahr deutlich erkannte<sup>233</sup>), sondern auf die postulierte Interdependenz von richtiger

<sup>229</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch VI, 3-4.

<sup>230</sup> Ebd., VI, 5

<sup>231</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 53.

<sup>232</sup> Vgl. M. Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders., *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hg. und eingeleitet von M. Sukale, Stuttgart 1991, S. 21-101; ders., *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, ebd., S. 176-236; zu diesem vieldiskutierten Thema auch J. Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1992, S. 9-28; ders., *Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften*, ebd., S. 29-52; sowie die Beiträge von Heft 1 (1997) der "Rivista di filosofia" unter dem Titel "Filosofia e impegno sociale", hg. von C. A. Viano, insbesondere D. Losurdo, *Gli intellettuali e il conflitto*, ebd., S. 79-98.

<sup>233</sup> Dabei reflektierte er sowohl das Problem der Standortgebundenheit politikwissenschaftlicher Aussagen und politischer Optionen als auch deren Instrumentalisierbarkeit zugunsten partikularer Interessen, zum Schaden eines gesamtitalienischen politischen Bewußtseins, z.B. am Fall der Politik der italienischen Kleinstaaten; vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 125, Anm. 1.



politikphilosophischer Erkenntnis und politischer Orthopraxie. Die wissenschaftliche Aufklärung der politischen Praxis verstand er als Bedingung von deren Gelingen; insofern konnte sie nicht wertneutral sein. Die Erwartung, ja Forderung, daß die Philosophie der Politik als systematische Reflexion der Bedingungen, Ziele und Rechtfertigungsprinzipien politischen Handelns selbst einer der Gestaltungsfaktoren eines erneuerten politischen Lebens sein sollte, stand im Mittelpunkt seines Reformprogramms.<sup>234</sup>

Am unteren Ende der Wissensskala befanden sich hingegen die aufgesplitterten "politischen Spezialwissenschaften", deren Herausbildung und Dominanz in der Neuzeit Rosmini für den Verlust eines *ganzheitlichen* Politik-Begriffs verantwortlich machte.<sup>235</sup> Dessen Rehabilitation setzte die Rückgewinnung einer Wissenshierarchie voraus, die von der allgemeinsten Frage nach dem Letztzweck menschlichen Lebens und Handelns ausging sowie von der Frage nach den Wirkungszusammenhängen der Mittel, die zur Erlangung dieses Zwecks eingesetzt wurden. Die Partikularisierung des Wissens und der Wissenschaften sowie die Konzentration auf vordergründige Politikzwecke hatten sich Rosmini zufolge für die Gesellschaftslehre und für die politische Praxis der Neuzeit besonders negativ ausgewirkt. Denn die modernen Staatszweck-Lehren hatten, indem sie Machterhalt, Prosperität, funktionale Verwaltung und ähnliches mehr zur Finalität des Gemeinwesens erhoben, den *Menschen* mit seiner vielfältigen, eben nicht nur materiellen oder biologischen Bedürfnisnatur vernachlässigt, so lautete seine Diagnose. Für die Politik als Wissenschaft mußte also ein Erkenntnishorizont zurückgewonnen werden, in welchem der Zweck des Staates *auf den Menschen hin* orientiert war.<sup>236</sup>

Die Leistung der Philosophie der Politik bestand demnach darin, die Zwecke von Staat und Politik offen zu legen, hierarchisch zu ordnen und auf jenes eigentliche, letzte Ziel hinzulenken, das Rosmini im Anschluß an Thomas von Aquin als das "wahre Gut des Menschen" bezeichnete.<sup>237</sup> Obwohl es nicht die Aufgabe der *politischen* Philosophie sein

<sup>234</sup> Zu Rosminis Programm einer "vollständigen" Wissenschaft vom *Menschen*, auch - aber nicht ausschließlich - was dessen Qualität als *Bürger* betrifft, vgl. E. Botto, "*Filosofia civile*" e "*scienza dell'uomo*" in Rosmini, in: AA.VV., *Azione e contemplazione. Scritti in onore di Ubaldo Pellegrino*, Mailand 1992, S. 375-395.

<sup>235</sup> Die Überzeugung, daß die Spezialisierung der Wissenschaften den Blick für die Gesamtheit der Gesellschaft und das Wesen des Menschen verstelle, bildet einen Topos konservativer Aufklärungskritik, der sich auf Rousseau berufen kann und den sich Rosmini zueigen macht; vgl. J. Baxa, *Romantik und konservative Politik*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus*, cit., S. 443-468; sowie R. Bubner, *Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung*, cit.

<sup>236</sup> Vgl. dazu L. Turiello, *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, Rom 1982; auch R. Rossi, *Il superamento del particolare: il limite come relazione. Hegel e Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 395-402.

<sup>237</sup> A. Rosmini, *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit., S. 54 ff.; vom "wahren Gut des Menschen" spricht Thomas auch in *De regimine principum* (Buch IV, Kap. 4); zur Theorie des *Bonum* in Thomas von Aquins politischer Lehre vgl. A. Passerin d'Entrèves, *Il pensiero politico di S. Tommaso*, in: ders., *Saggi*, cit., S. 41-61; ders., *Il problema giuridico e politico nella dottrina di S. Tommaso*, ebd., S. 97-114; zur teleologischen

konnte, das "wahre Gut" substantiell zu bestimmen, mußte sie unterstellen, daß dieses *Bonum* auf vernünftigem Wege erkennbar und definierbar war, um damit als Richtschnur arbeiten zu können. Rosmini hat daher viel Sorgfalt darauf verwandt, die anthropologischen und moralphilosophischen Ergebnisse seiner Studien in die politische Theorie einzuarbeiten. Denn nur unter der Voraussetzung, daß gesicherte philosophisch-vernünftige Aussagen über die "Natur des Menschen" und über deren "wahres Gut" möglich waren, ließen sich auch die Daseinsberechtigung des Staates philosophisch begründen und Normen für dessen Gestaltung und Leitung finden.<sup>238</sup>

Der Philosophie der Politik wurde auf diese Weise eine Mittlerfunktion zwischen absoluter Norm und kontingenter politischer Praxis zugewiesen. Sie sollte Regulativ sein, indem sie der Praxis die Norm beibrachte.<sup>239</sup> "Die Philosophie der Politik setzt allen Regierungen ein unverletzliches Gesetz", heißt es im *Vorwort zu den politischen Schriften*, mit dem die *Philosophie der Politik* beginnt:

"Es ist das Gesetz, mit dem sie die Regierungen verpflichtet, all ihr Handeln auf das *wahre Gut des Menschen* auszurichten - nicht weil das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft das menschliche Gut in seiner ganzen Dimension ist, sondern weil das *Teilgut*, auf das hin die Gesellschaft eingerichtet ist, immer zum Gut des Menschen gehören muß".<sup>240</sup>

Die Einschränkung bezüglich der Finalität der Gesellschaft (des Staates) war entscheidend: Das Ziel des politischen Gemeinwesens deckte sich *nicht* vollständig mit dem des Menschen. Das lag aber nicht daran, daß der Staatszweck einen über das Individuum hinausgehenden Wert gehabt hätte<sup>241</sup>; vielmehr gelangte die Finalität des Menschen im Staatswesen nicht

---

Hierarchie der Zwecke des menschlichen und des gesellschaftlichen Daseins bei Thomas vgl. auch die knappe Skizze bei J. Miethke, *Politische Theorien*, cit.; zu Rosminis Thomas-Rezeption in politischer Hinsicht vgl. C. Lupi, *La politica nel suo fondamento: Tommaso d'Aquino e Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 357-363.

<sup>238</sup> Diese Relation wird von Rosmini vielfach betont, vgl. dazu S. Cotta, *La teoresi politica della "Filosofia della politica" di Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 157-188.

<sup>239</sup> Ganz offensichtlich ist hier neben Platon *Nomoi* (676 c, 688 c-d) auch Rousseau ein wichtiger Zeuge: Im II. Teil seines *Discours sur l'inégalité* erläutert er, daß die Philosophie dafür zu sorgen hat, daß "der politische Zustand" nicht mehr nur ein "Werk des Zufalls" bleibt, wie es in der Vergangenheit der Fall war, vgl. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, üb. und kommentiert von H. Meier, Paderborn 3. Ausg. 1993, S. 225.

<sup>240</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 54.

<sup>241</sup> Zur Beschränkung des Staats- und Gesellschaftszwecks äußert sich Rosmini auch in den Abhandlungen, die der *Philosophie der Politik* folgen, vor allem in der *Filosofia del Diritto (Philosophie des Rechts)*. Ebenso postuliert er in der 1850 erschienenen Traktat *Introduzione alla filosofia (Einführung in die Philosophie)*: "Weder die Parlamente, noch die Monarchen, noch die Minister, noch irgendeine Autorität auf Erden haben eine andere Aufgabe oder Autorität als die, daß die Rechte von allen in ihrem vollständigen Wert erhalten bleiben und bei Schutz dieses Wertes in ihrer Modalität geregelt werden", vgl. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, cit., S. 25-26 (dt. Übersetzung von mir); vgl. dazu insbesondere die Darstellung von Francesco Mercadante zur Funktion der *società civile* als Instrument der Regelung der Wahrnehmung der Rechte, ders., *Il regolamento della modalità*, cit., S. 113 ff.

komplett zur Vollendung.<sup>242</sup> Dies zu vermitteln, war der Beitrag der philosophischen Theorie zur Politik, und ihr wuchs damit gegenüber Staat und Regierung eine normstiftende Funktion zu. Staat und Staatsführung verfügten weder über einen unanhängigen *Selbstzweck* noch über eine daraus abzuleitende Eigengesetzlichkeit; vielmehr bewegten sie sich in eben jener Hierarchie der Zwecke, die sich vom "menschlichen Gut" her deklinierte, und empfingen ausschließlich daraus, als dessen *Funktionen*, *raison d'être* und Regelwerk.<sup>243</sup>

Auf dieser Grundlage wies Rosmini der politischen Philosophie die Aufgabe zu, der Politik als Praxis die "Natur des Menschen" zu vermitteln:

"Der philosophische Teil der Politik sucht und findet in der Natur des Menschen selbst das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft. Er schreibt nämlich vor, daß dieses Ziel nichts anderes als das *wahre Gut des Menschen* sein kann. [...] Das eigentliche Wesen der politischen Philosophie zeigt sich also darin, daß sie die Regierung der Völker zum Herzen des einzelnen Menschen hinführt und ihnen dessen Geheimnis enthüllt."<sup>244</sup>

Als eine spezielle *techné* war Politik die Kunst der Menschenführung; sie war, wie er sagte, die "Kunst, die Seele der Regierten zum Ziel der Gesellschaft hinzubewegen"<sup>245</sup>. Als *epistémé*/Weisheit gewann sie Einsicht in die "Natur des Menschen" und in sein "wahres Gut" und wurde dank ihrer Definitionsvollmacht hinsichtlich des Weges der *società civile* zu ihrem Ziel zur notwendigen Orientierungswissenschaft der politischen Praxis.<sup>246</sup>

Während sie also ihrer *Bestimmung* nach praxisorientiert war, war Politik, philosophisch betrieben, ihrer *Herkunft* nach gerade *nicht* Frucht konkreten politischen Handelns unter gegebenen Bedingungen. Sie sollte vielmehr die vorausliegenden und umfassenden Gesetzmäßigkeiten erfassen, unter denen jedes politische Handeln stattfand, wobei *Gesetzmäßigkeit* sowohl die Regelmäßigkeit von Abläufen, als auch deren Normengehorsam meinte. *Politik* in philosophischer Hinsicht bedeutete demnach nicht die durch

<sup>242</sup> Rosmini spricht davon, daß sich der Mensch niemals vollständig in die Gesellschaft hineinbegibt, die er mit Seinesgleichen bildet, nicht einmal in die *società civile*; fast wörtlich übernimmt er dabei den Passus aus der *Summa theologiae* (I-II, q 21, 4 d 3), in der Thomas feststellt: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua."; A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, in: ders., *Die Philosophie der Politik*, cit., S. 188; vgl. dazu auch M. F. Sciacca, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, in: AA.VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini e il Risorgimento*, cit., S. 167-177. G. Campanini verweist darauf, daß dieser von Thomas formulierte Gedanke eine Konstante im katholischen politischen Denken darstellt, vgl. ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 100.

<sup>243</sup> Vgl. dazu auch die bereits zitierten Untersuchungen von Mario D'Addio, zuletzt in ders., *Libertà e appagamento*, cit., S. 82 ff.

<sup>244</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 55.

<sup>245</sup> Ebd., S. 54.

<sup>246</sup> Dieser von Rosmini formulierte Anspruch der politischen Wissenschaft und Erkenntnis wurde von der Rosmini-Forschung bisher nicht ausreichend beachtet, obwohl P. Piovani im letzten Kapitel seiner großen Studie zu Rosminis "sozialer Theodizee" die Bedeutung dieser Frage unter dem Stichwort von der "Verantwortung in der Gesellschaft" erörtert hat (S. 313 ff); einige knappe Hinweise finden sich auch bei E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 54 ff. und M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 82 ff.; vgl. auch Kapitel X der vorliegenden Arbeit.

Alltagserfahrung gewonnene und zur Lehre verdichtete Kenntnis vom politischen Geschäft. Rosmini beschrieb sie vielmehr als Weisheitslehre, als Sache des *Privatmannes*, als Resultat zurückgezogener Meditation außerhalb des öffentlichen Lebens, ja, er erklärte das Heraustreten aus dem öffentlichen Raum geradezu zur Bedingung der philosophischen Wissenschaft vom Regieren und jener Erkenntnis vom Menschen, deren die Politik bedurfte.<sup>247</sup>

Mit einem Bild, das sich an die *descensio in interiore homine* des Augustinus anlehnt<sup>248</sup>, bezeichnete er diese politiknotwendige Menschenkenntnis als Ergebnis eines bewußten Abstands vom sozialen Alltag, als Versenkung in die als eine Art *Arkanwissenschaft* betriebene Seelenkunde:

"Und das menschliche Herz ist keine öffentliche, sondern eine private Sache. In die geheime, einsame Kammer des menschlichen Herzens gelangen wir nicht, solange wir von unseren äußeren Würden umgeben und behindert sind. Wir müssen alles, was uns umgibt und umschmeichelt, ablegen, die Höflinge wegschicken, den Purpur ausziehen, vom Thron herabsteigen und nur als Menschen, allein und bloß, versuchen, durch diese enge Pforte zu gelangen und auf dunklen Treppen hinabzusteigen, um den düsteren Ort geheimer Leidenschaften, verschwiegener Kalküls, unglaublicher Leiden, unterdrückter Schluchzer und schließlich wahrer Tugenden und wahrer Laster unserer Mitmenschen aufzusuchen."<sup>249</sup>

Intime Kenntnis der Politik setzte für Rosmini das voraus, was Odo Marquart "Einsamkeitsfähigkeit" genannt hat<sup>250</sup>: die Bereitschaft und Fähigkeit zur meditativen Reflexion der Grundlagen menschlichen Handelns ebenso wie zum Widerstand gegen den *main stream*, die bloßen *doxai*, den Druck konventioneller Oberflächlichkeit.<sup>251</sup>

Diese Erwartung an eine Philosophie der Politik ging spürbar auf Distanz zum Modell des platonischen Idealstaats, in dem Macht und Weisheit, Herrschaft und Philosophie

<sup>247</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 55. Es liegt bei Rosminis guter Kenntnis des machiavellischen Werkes nahe, zu vermuten, daß er sich bei diesem Programm nicht nur auf die Weisheitslehren der Antike beruft, sondern auch auf das Bild, das Machiavelli an den Beginn des *Principe* stellt, um die erkenntnisnotwendige *Distanz* des Betrachters zum Gegenstand *auch auf dem Feld der Politik* zu veranschaulichen und um zu rechtfertigen, daß er als einfacher Mann es wagt, über Politik zu schreiben. So heißt es in der einleitenden Widmung zum *Principe*: "Denn wie die Landschaftszeichner ihren Standpunkt in der Ebene nehmen, um die Beschaffenheit der Berge und der hochgelegenen Orte zu studieren, und oben auf die Berge gehen, wenn sie die Niederungen betrachten wollen, so muß man Fürst sein, um den Charakter des Volkes zu durchschauen, und dem Volk angehören, um den des Fürsten zu durchschauen." (zit. nach der deutschen Übersetzung von E. Meyer-Genast, Stuttgart 1961, S. 34). Für Rosmini bezieht sich die Notwendigkeit der Distanz nicht auf den sozialen Stand, sondern auf die Frage der Zugehörigkeit zur *vita activa* oder zur *vita contemplativa*.

<sup>248</sup> Vgl. H. Seidl, *Sul concetto di cuore in S. Agostino*, in: G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore. Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Brescia 1995, S. 93-102.

<sup>249</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 55 f.

<sup>250</sup> O. Marquart, *Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981, S. 38-66, hier S. 57.

<sup>251</sup> Zum erkenntnistheoretischen und moralischen Problem der bloßen "Meinungen" vgl. G. Bien, *Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik*, in: M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Freiburg 1972, S. 345-371; zur platonischen

zusammenfallen sollten - eine Distanz, die präzise die *antiutopische* Tendenz von Rosminis Reflexion markierte. Deren Ziel war nicht der Entwurf des Idealpolitikers im Idealstaat.<sup>252</sup> Es ging vielmehr darum, Erkenntnisse wieder ans Licht zu bringen, die er für ebenso evident wie *von alters her* beglaubigt hielt, die in der neuesten Zeit aber verloren gegangen waren. Von solchen letztlich schlichten und unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten über die *Natur des Menschen* lebte die gute politische Praxis, und deshalb war es Aufgabe der Philosophie, diese Wahrheiten der Vergessenheit zu entreißen und anwendungsrelevant zu präsentieren, wodurch sie erst eigentlich *politische* Philosophie wurde.

In dieser Funktion blieb sie aber zwangsläufig in kritischer Entfernung zur Sphäre der Herrschaft, der sie belehrend, korrigierend und orientierend gegenübertrat. Das oben zitierte, dem *Vorwort zu den politischen Schriften* vorangestellte Motto aus Platons *Politeia* bezeichnete in Rosminis Deutung also nicht die (utopische) *Identität* von Macht und Weisheit oder ihre notwendige Beherrschung durch eine einzige Person<sup>253</sup>, sondern den Versuch, die wechselseitige Nichtwahrnehmung von Philosophie und Politik zugunsten des Zusammenwirkens für das Menschenwohl und das Gemeinwohl zu überwinden.

In dieser Vorstellung vom Zusammenswirken beider verknüpfte Rosmini verschiedene Denktraditionen: Mit derjenigen der *Polis*-Ethik verband er den Lehr-Gestus der Fürstenspiegel<sup>254</sup> und der Anleitungen für den "buon governo".<sup>255</sup> Hinzu trat das kritische Potential des neuzeitlichen Selbstverständnisses von Philosophie, die für sich die Rolle der Korrektur-Instanz von Politik in Anspruch nahm.<sup>256</sup> Dieses kritische Potential richtete er

---

Unterscheidung von *alêtheia* und *doxa* vgl. H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987, hier S. 27-30.

<sup>252</sup> Zugleich geht er natürlich auf Distanz zur pauschalen Verhöhnung der politischen Theorie, wie sie Joseph De Maistre oder Edmund Burke propagiert hatten, vgl. zu De Maistres Verachtung für die politische Theorie G. Schlüter, *Wider die Revolution als Prinzip und Ereignis. Zu Joseph de Maistres "Considérations sur la France"*, in: G. Gersmann/H. Kohle (Hg.), *Frankreich 1800*, Stuttgart 1990, S. 122-133, hier besonders S. 127.

<sup>253</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 33 ff.

<sup>254</sup> Insbesondere, wie gesehen, nach dem Vorbild des Fürstenspiegel des Thomas von Aquin; einen Überblick über die Literatur zum Verhältnis zwischen der Gattung *Fürstenspiegel* (einschließlich *Defensor Pacis*) und Machiavellis *Principe* gibt A. Buck, *Machiavelli*, Darmstadt 1985, S. 11 ff.; vgl. auch W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, München 1988, S. 89 ff.; vgl. zur historischen Herkunft der *Fürstenspiegel*-Literatur W. Nippel, *Politische Theorien der griechisch-römischen Antike*, in: H.-J. Lieber (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, cit., S. 37 ff.

<sup>255</sup> Vgl. zu den politischen Erziehungsbüchern des Bürgerhumanismus F. Battaglia, *Introduzione* zu M. Palmieri, *Della vita civile*, hg. von F. Battaglia, Bologna 1944, S. VII-XLIII; vgl. auch W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 127 ff.; sowie J. Gebhardt, *Der bürgerschaftliche Begriff des Politischen: Ursprünge und Metamorphosen*, in: R. Kley/S. Möckli (Hg.), *Geisteswissenschaftliche Dimensionen der Politik*, Bern, Stuttgart, Wien 2000, S. 139-162.

<sup>256</sup> Zur "kritischen" Wende der Philosophie O. Marquart, *Der angeklagte und der entlastete Mensch*, cit.; auch H. Lübke, *Philosophie als Aufklärung*, in: ders., *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1978, S. 5-34.

jedoch gerade auch gegen die Philosophie selbst<sup>257</sup>, insofern er sowohl ihre Rolle bei der Legitimation politischer Herrschaft<sup>258</sup>, speziell in der Neuzeit, befragte, als auch ihre *Utopie-Anfälligkeit* mangels politischer Praxis-Erfahrung prüfte.<sup>259</sup> Das rechte Maß an Distanz oder Nähe zur politischen Praxis wurde damit zu einem entscheidenden Kriterium für die Qualität einer Philosophie der Politik.<sup>260</sup>

### III.2.3.) Der "Kreislauf der Politik"

Die dabei bereits unterstellte funktionale Aufteilung *des Politischen* in Menschenführungspraxis einerseits und philosophische Menschenkunde andererseits deutete Rosmini als Resultat und Symptom der Ausdifferenzierung einer ursprünglich kompakten praktischen Philosophie, für die, da sie zwischen *privat* und *öffentlich* nicht gemäß modernem Verständnis unterschieden hatte<sup>261</sup>, die sittliche Erziehung des Menschen zugleich die höchste politische Kunst gewesen war.<sup>262</sup> In diesem Sinne interpretierte er die Berichte antiker Autoren über die Großreiche, Staaten und Gesetze des Altertums. Die Beispiele der persischen, ägyptischen, griechischen und römischen Geschichte zeigten ihm, daß nach

<sup>257</sup> Diese aufklärungskritische Operation läßt sich ebenfalls beispielsweise bei Friedrich Schiller beobachten, vgl. dazu D. Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geist der Aufklärung: Friedrich Schiller*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung*, cit., S. 361-376.

<sup>258</sup> In diesem Sinne versteht er die politische Philosophie der Neuzeit als *Legitimationstheorie*. Zu dieser Funktion der politischen Philosophie von Hobbes bis Fichte (im Unterschied zu Machiavelli) vgl. W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., 50 f.

<sup>259</sup> Auch Tocqueville ist überzeugt, daß der Mangel an institutionalisierten politischen Mitwirkungsmöglichkeiten das blinde Vertrauen in allgemeine und abstrakte politische Theorien nährt. Von den Revolutionären sagt er: "In der nahezu unendlichen Entfernung, in der sie von der Praxis lebten, vermochte keinerlei Erfahrung ihren natürlichen Eifer zu mäßigen." Für die Vertreter der reinen Theorie ist jedes Erfahrungswissen defizitär (*Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 2, Teil 1, S. 195 f.). Der Vorwurf der Utopie-Anfälligkeit aufgrund mangelnder Erfahrung der konkreten politischen Praxis gehört bekanntlich zur klassischen Kritik an den Philosophen (Intellektuellen), die sich *in politicis* äußern; vgl. zum Beispiel H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975; dazu kritisch I. Fetscher, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der Bundesrepublik*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung*, cit., S. 522-547. Daß das Scheitern der politischen Programme zur nationalstaatlichen Einigung Italiens vor 1848 deren utopischen Charakter zuzuschreiben sei, der sich dem Mangel an konkreter Kenntnis der Politik verdanke, wird als Deutung des frühen *Risorgimento* beispielsweise von M. A. Tyler herausgearbeitet: *Vincenzo Gioberti's Primato and the unification of Italy*, in "Italian Studies" XLIII (1988), S. 95-103; für die deutsche Erfahrung von 1848 vgl. P. Bahners, *Akademischer Rausch und politische Ernüchterung. Heinrich von Sybel als Geschichtsschreiber der deutschen Revolution*, in: P. Bahners/G. Roellecke (Hg.), *1848. Die Erfahrung der Freiheit*, Heidelberg 1998, S. 163-188.

<sup>260</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 55 f.; klassische Vorbilder der Reflexion auf Nähe und Distanz der "Weisen" zum politischen Geschäft behandelt M. Ciliberto, *Tra Tucidide e Procopio: vecchie e nuove forme di "impegno" intellettuale*, in: "Rivista di filosofia" LXXXVIII/1 (1997), S. 41-57.

<sup>261</sup> Einen Überblick über diese Fragestellung in der zeitgenössischen Historiographie, soweit sie die *Staatengenese* betrifft, gibt G. Chittolini, *Il "privato", il "pubblico", lo Stato*, in: G. Chittolini/A. Molho/P. Schiera (Hg.), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale*, Bologna 1994, S. 553-589.

<sup>262</sup> Rosmini übernimmt dabei (unausgesprochen) Rousseaus Urteil über Platons *Politieia*: "Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique, lisez la *République* de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres: c'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait", vgl. J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Paris 1966, S. 40; zur Herausbildung der Unterscheidung zwischen "privat" und "öffentlich" vom *politisch-soziologischen* Standpunkt aus vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., zu Rousseau ebd., insbesondere S. 110 ff.

antiker Weisheit die Sittlichkeit der Bürger oder Untertanen Staatszweck gewesen war.<sup>263</sup> Das politische Gemeinwesen hatte der Erziehung und Entfaltung des Menschen gedient. Von dieser erzieherischen Absicht her hatte alle philosophische Reflexion ihren Ausgang genommen. Auch die *politische* Kunst war folglich als Produkt der philosophischen Menschenkunde entstanden.

Entsprechend deutete Rosmini auf den Spuren von Jean-Jaques Rousseau und Adam Ferguson seine griechischen und lateinischen Gewährsautoren, insbesondere Xenophon und Seneca.<sup>264</sup> Folgte man ihnen, mußte es ein ursprüngliches Verständnis von Menschenführung gegeben haben, nach welchem *Politik* und *Pädagogik* identisch gewesen waren, in dem Sinne, daß schlichte Menschenkenntnis die besten Gesetze produziert hatte. Senecas Briefen an Lucilius entnahm er die Schilderung der Gesetzgebungsverfahren in der Frühzeit der griechischen Kolonien in Süditalien<sup>265</sup> und folgerte, die politische Kunst sei zunächst nichts anderes als das Ergebnis des "privaten Studiums der menschlichen Natur" gewesen, also jener öffentlichkeitsabgewandten Meditation, für die Augustinus später das eindrucksvolle Bild der Katäbasis in die Tiefen der menschlichen Seele gefunden hatte.

Seneca folgend erinnerte Rosmini daran, daß die Maximen der politischen Kunst nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie das Ergebnis von Tradition und gelebter politischer Praxis gewesen sein konnten, sondern daß sie sich wesentlich aus moralphilosophischer Reflexion und religiöser Versenkung gespeist hatten: Nicht auf der *Agorà*, also im politischen Alltagsgeschäft, sondern an den heiligen Meditationsplätzen des Pythagoras ließen sich die

<sup>263</sup> Rosmini kann (auf Rousseaus Spuren) in gewisser Weise als Vorläufer der späteren Diskussion um den *Paideia*-Charakter als Grundzug der griechischen Philosophie gelten; vgl. dazu den "Klassiker" von Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin 1936-1944, sowie zur Parallele Rousseau-Jaeger E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 82 f. Im gleichen Sinne spitzt Hegel den Unterschied zwischen dem Erziehungscharakter der politischen Philosophie des Altertums und der Neuzeit zu: "Plato in seiner Republik setzt alles auf die Regierung und macht die Gesinnung zum Prinzip, weshalb er denn das Hauptgewicht auf die Erziehung legt. Ganz dem entgegengesetzt ist die moderne Theorie, welche alles dem individuellen Willen anheimstellt. Dabei ist aber keine Garantie, daß dieser Willen auch die rechte Gesinnung habe, bei der der Staat bestehen kann", in: G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 596.

<sup>264</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 57 ff.; bekanntlich setzt Rousseaus *Discours sur l'inégalité* (ebenso wie Hobbes *Leviathan*) mit dem impliziten Verweis auf Xenophons *Apomnemoneumata* (*Memorabilia*) ein, wenn er diagnostiziert: "La plus utile et la moins avancée de toutes le connoissances humaines me paroît être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Precepte plus importante e plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes," in: ders., *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, cit., S. 42. Entsprechendes findet sich bei Adam Ferguson, vgl. ders., *An Essay on the History of Civil Society* (1767), with a new introduction by L. Schneider, New Brunswick, London 1995. Ferguson zitiert mehrfach Xenophons Schilderung der spartanischen Verfassung (S. 159, 161): "So the Spartans should excel every nation, being the only state in which virtue is studied as the object of government."

<sup>265</sup> L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae morales*, übersetzt und eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Rosenbach, Darmstadt 1980-1984, passim, insbesondere Brief XC.

Kriterien für Sittlichkeit und Gerechtigkeit, denen das Gemeinwesen zu dienen hatte, auffinden und erkennen.<sup>266</sup>

Die Einbindung der antiken Politikpraxis in ein religiös beglaubigtes Normsystem zeigte sich für ihn exemplarisch an der auch räumlichen Nähe des griechischen Bundesrates zum Delphischen Orakel. Die Tatsache, daß sich das oberste Gremium des Städtebundes beim höchsten Heiligtum befunden hatte, deutete er dahingehend, daß die Amphiktyonie eben nicht nur zwecks pragmatischem wechselseitigem Bundesnutzen gegründet worden war<sup>267</sup>, sondern sich der Weisheitslehre einer göttlichen Offenbarung verpflichtet wußte, an der sich die politische Praxis orientierte.<sup>268</sup>

Entsprechendes bestätigten ihm Platons und Xenophons Berichte über die Erziehung des persischen Thronfolgers.<sup>269</sup> Dessen Ausbildung zum Regenten bestand demnach in nichts anderem als in religiöser Erziehung zu Gottesfurcht und Tugendhaftigkeit. In der Annahme, daß ein solches pädagogisches Programm gute Herrschaft gewährleistete, erkannte Rosmini die klassische Konstellation des Politikverständnisses im Altertum, wobei es ihm nicht darum ging, die Differenz zwischen Logos und Mythos zu überspielen, sondern darum, zu zeigen, daß die Politik ihrer Entstehung nach nicht als etwas Autonomes neben Religion und Ethik getreten war, sondern sich aus ihnen heraus entwickelt und in stetigem Dialog mit ihnen ausgebildet hatte.<sup>270</sup> Politik, verstanden als Beherrschung des Regierungsgeschäfts, erwies sich als ein Spätprodukt, das seiner Entstehung nach gemeinschaftliche Erziehung und

<sup>266</sup> Mit dieser Einschätzung folgt Rosmini Giambattista Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in: ders., *Opere filosofiche*, hg. von N. Badaloni, Florenz 1971, insbesondere Kap. II, S. 84 ff.; vgl. auch K. Hildebrandt, *Frühe griechische Denker. Eine Einführung in die vorsokratische Philosophie*, Bonn 1968, S. 26 ff.

<sup>267</sup> So hingegen, ohne kulturhistorische Implikation, die Interpretation des *foedus Amphictyonum* bei Kant in *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten*, 1. Teil, hg. von B. Ludwig, Hamburg 1998, S. 165.

<sup>268</sup> Das Modell des griechischen Polis-Bundes, der sich um religiöses Zentrum herum konstituiert, wird von den katholisch-patriotisch denkenden Autoren des frühen italienischen *Risorgimento* wiederholt aufgegriffen, vgl. beispielsweise Vincenzo Gioberti, *Del Primato morale e civile degli italiani*, hg. von L. Marchetti, Mailand 1944, Bd. 1, S. 17 ff., S. 105 f., passim; vgl. zum Thema insgesamt die klassische Studie von C. (Numa Denis) Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris s.d. [1864], 19. Auflage 1905, dt. *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, übers. v. I.-M. Krefft/P. Weiss, mit einer Einleitung von K. Christ, Stuttgart 1981, sowie dazu J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Tallahassee 1970; auch P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, S. 28 ff. und S. Bauer, *Polisbild und Demokratieverständnis in Jacob Burckhardts "Griechischer Kulturgeschichte"*, Basel/München 2001, S. 20 passim.

<sup>269</sup> Platon, *Alkibiades prôtos*, Kap. 17, 121e-122a, in: *Platonis Opera*, cit., Bd. 2; Xenophon, *Kyru Paideia*, in: ders., *Opera Omnia*, hg. von E. C. Marchant, Oxford 1910 und diverse Nachdrucke, Bd. 4, Buch 11, Kap. 2, § 7-8, vgl. dazu W. Jaeger, *Paideia*, cit., Bd. 3, S. 233-238.

<sup>270</sup> Ähnliche Interpretationen der klassischen Autoren finden sich bei den Vertretern der italienischen Romantik, beispielsweise Pietro Borsieri, der unter Berufung auf Livius und Plutarch auf die religiösen Meditationen und Inspirationen der großen Gesetzgeber Numa Pompilius und Lykurg verweist, vgl. P. Borsieri, *Introduzione alla Biblioteca Italiana*, in: C. Calcaterra (Hg.), *Manifesti romantici e altri scritti della polemica classico-romantica*, neue, erweiterte Ausgabe von M. Scotti, Turin 1979, S. 394 f.; vgl. auch E. Cassirer, *Mythus des Staates*, cit., S. 80 ff.



Unterweisung gemäß den Regeln einer im Wesentlichen religiös bestimmten *Weltanschauung* gewesen war.<sup>271</sup>

Dieses Entwicklungsmodell galt auch für die Figur des Politikers. Ebenso wie sich das politische Wissen auf der Grundlage einer philosophischen und religiösen Anthropologie entfaltet hatte, waren anfangs die öffentlichen Funktionen zu den Aufgaben des *Privatmanns* hinzugetreten. Die Rolle des *Politikers* oder *Staatsmanns* war der moralisch integren Persönlichkeit des privaten Lebens zugefallen.<sup>272</sup> Für dieses Paradigma hielt die antike Historiographie einige glänzende und in der abendländischen Geschichte viel diskutierte Beispiele bereit.<sup>273</sup> Rosmini ging ausführlich auf den Fall des Numa Pompilius ein, den Cicero<sup>274</sup>, Livius<sup>275</sup> und Plutarch<sup>276</sup> als denjenigen gottesfürchtigen Philosophen-Herrscher beschrieben hatten, dessen vorbildliche private Tugenden den Römern den entscheidenden zivilisatorischen Fortschritt beschert hatten.<sup>277</sup> Die Erziehungsmodelle und Gesetzessammlungen des Altertums, von denen Platon, Xenophon oder Livius berichteten, veranschaulichten, daß dasselbe Ethos und dasselbe Wissen von der guten Lebensführung für den einzelnen *und* für die Gemeinschaft bestanden und gegolten hatte. Ein von der Privatmoral unterschiedenes politisches Ethos war dem Altertum unbekannt gewesen oder hatte jedenfalls nach Auffassung der berichtenden Autoren nicht den Idealfall des Polislebens

<sup>271</sup> Für Rosmini stellt sich die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen einer theologischen und einer philosophischen (vernunftethischen) Politikbegründung nicht, jedenfalls nicht mit Blick auf das Altertum. Der entscheidende Konflikt besteht für ihn nicht zwischen diesen beiden Herleitungen von Politik, sondern zwischen ihnen auf der einen Seite und einer Konzeption von "politischer Gemeinschaft" auf der anderen, die diese als "profanen Bezirk" auffaßt, "in dem wir es nur mit Fragen der Rechts- und Machtorganisation zu tun haben" (zit. nach E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, cit., S. 63); einen Überblick zur Problematik der "politischen Theologie" und "politischen Religion" gibt Heinrich Meier in seinem einführenden Essay *Was ist Politische Theologie?* zu J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995, S. 7-19; vgl. auch Kapitel 1 von Jan Assmanns Beitrag; eine vorzügliche Einführung in das viel diskutierte Thema der "politischen Theologie" bietet auch I. Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung*, Frankfurt/M. 1984, S. 182-210.

<sup>272</sup> Auch hier stützt sich Rosmini wohl auf Rousseaus Annahme, daß Privatpersonen, denen die Treuhandschaft der öffentlichen Autorität anvertraut wurde, gewissermaßen die Vorläufer der Magistraten darstellten; vgl. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, cit., S. 227.

<sup>273</sup> Vgl. M. Grant, *Klassiker der antiken Geschichtsschreibung*, München 1981, S. 327 ff.

<sup>274</sup> M. Tullius Cicero, *De divinatione*, London, Cambridge (Mass.) 1959, Kap. 9, § 19.

<sup>275</sup> Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, Berlin 1962 ff., Buch 8, Kap. 13.

<sup>276</sup> Plutarch, *Lykurg - Numa*, in: ders., *Vitae parallelae*, Leipzig 1964, Kap. 6, § 63.

<sup>277</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 59; mit ähnlichem Tenor - auch allgemein zum Zusammenhang von Religion und Zivilisation - äußert sich sein Zeitgenosse Cesare Balbo in *Sommario della storia d'Italia* (1847), in: ders., *Storia d'Italia e altri scritti editi e inediti*, hg. von M. Fubini Leuzzi, Turin 1984, S. 335-785, hier S. 379 ff. Beide, Rosmini und Balbo, stützen sich offensichtlich auf das berühmte 11. Kapitel "Della religione de' Romani" im I. Buch von Machiavellis *Discorsi*, in dem der Autor von Numa Pompilius sagt: "[...] er widmete sich der Religion, da sie für den Erhalt der Gesellschaft (it. *civiltà*) absolut notwendig ist; und er errichtete sie so, daß es für Jahrhunderte nirgendwo mehr Gottesfurcht gab als in der römischen Republik", in: N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., S. 93 (dt. Übersetzung von mir). Ein lohnenswertes, meines Wissens bisher nicht behandeltes Thema der europäischen Ideengeschichte ist die über Jahrhunderte hinweg geführte Diskussion über die Frage, ob Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei: Tatsächlich geht es dabei um die Frage nach der durch die Religion

und der Staatsführung dargestellt. Rosmini faßte diese Grundausrichtung des antiken Politik-Verständnisses in das Bild vom "Kreislauf der Politik":

"Die Regierungskunst ging also damals vom Menschen selbst aus und kehrte unmittelbar wieder zum Menschen zurück."<sup>278</sup>

Die *techné* der Politik, die er als die *techné* der Menschenführung im Gemeinwesen definiert hatte, beruhte auf einer philosophisch und religiös fundierten Kenntnis vom Menschen. Der Mensch war seinerseits Objekt des auf diese Weise begründeten politischen Handelns zum Zweck seiner moralischen Erziehung.<sup>279</sup> Die Unmittelbarkeit der Kreisbewegung der Politik wurde Rosmini zufolge dadurch gewährleistet, daß sich die politische *techné* des Altertums in theoretischer wie in praktischer Hinsicht durch zwei entscheidende Qualitäten auszeichnete, nämlich Einfachheit und Wirksamkeit, letztere abhängig von ersterer. Anders ausgedrückt: Eben weil die politische Kunst schlicht gewesen war, hatte sie den Menschen erreicht und erzieherisch geformt. Unübertroffen hatte dies seiner Ansicht nach Livius zum Ausdruck gebracht, als er von der römischen *vis imperii* sagte, sie präge die Menschen so stark, daß sie selbst Unterwerfung und Gehorsam in erstrebenswerte Tugenden verwandeln könne.<sup>280</sup>

Rosmini verstand das Bild vom *Kreislauf* der Politik als wichtiges Gegengewicht zum elitären Begriff von der Politik als einer *Kunst*, die exklusive Fähigkeiten und Fertigkeiten voraussetzte. Der Kreislaufgedanke vermittelte über den Gedanken der unmittelbaren *Zugänglichkeit* die Idee einer allgemeinen *Zuständigkeit* aller Bürger im *Demos*.<sup>281</sup> Das Bild vom Kreislauf der Politik implizierte, daß zwischen politischer Führung und Bürgerschaft keine Distanz, sondern *demokratische Identität* bestand. So bestätigten es die zeitgenössischen Historiker, allen voran Cesare Balbo, auf den sich Rosmini stützte.<sup>282</sup>

Dabei führte er die Unmittelbarkeit, die er für die erzieherische Leistung des Gemeinwesens im Altertum verantwortlich machte, auch auf die Überschaubarkeit der *politischen Mittel* zurück, die zur Erreichung des Staatszwecks eingesetzt worden waren.<sup>283</sup> Mit dem

---

verbürgten Grundlegung des Staatswesens, vgl. beispielsweise Cicero, *Gespräche in Tuscum*, üb. und eingeleitet von O. Gigon, Stuttgart 1980, Buch 4, S. 128 ff. und den Kommentar dazu S. 280 ff.

<sup>278</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 58.

<sup>279</sup> So entspricht es dem antiken *Paideia*-Gedanken, aber ebenso der Idee von Politik bei Thomas von Aquin, wie Raimondo Spiazzi darlegt in *La metafisica del bene comune e l'etica della solidarietà*, in: "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea" 3/1-2 (1994), S. 97-117; vgl. auch H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., S. 42 ff. zu den beiden "Modellen des Politischen": *Machtkampf* oder *Erziehung*.

<sup>280</sup> Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, cit., Buch 8, Kap. 13.

<sup>281</sup> Das entspricht der aristotelischen Polis-Definition, vgl. D. Sternberger, *Der Staat des Aristoteles*, cit., sowie ders., *Politie und Leviathan*, cit.

<sup>282</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, in: ders., *Die Philosophie der Politik*, cit., S. 99 ff.

<sup>283</sup> James Harrington's *The Commonwealth of Oceana* von 1656 wird von Rosmini, soweit ich sehe, in *diesem* Zusammenhang nicht explizit zitiert, wohl aber in den *Saggi di scienza politica* (hg. und eingeleitet von G. B. Nicola, Turin 1933, S. 78) im Zusammenhang der Frage nach der politischen *Repräsentation* (vgl. dazu F. Traniello, *Società civile*, cit., S. 49 f.) Doch halte ich eine Rezeption auch beim hier behandelten Thema für

möglicherweise an Machiavelli angelehnten Terminus "politische Mittel"<sup>284</sup> bezeichnete er alle denkbaren Instrumente oder Maßnahmen, die diesem Staatszweck - Erziehung des Menschen - dienen konnten, in erster Linie die Reglements und Gesetze, mit denen sich die politische Gemeinschaft eine Ordnung gab: Je schlichter, gradliniger und eindeutiger diese Vorschriften und Verbote waren, desto nachhaltiger und wirkungsvoller formten sie die inneren Überzeugungen der Bürger. Charakteristisch für das Gemeinwesen der Antike war demnach, daß das Ethos der Bürger mit dem Geist der Gesetze identisch war.<sup>285</sup>

Aus dieser historischen Betrachtung, die im wissenschaftspropädeutischen Teil der politischen Philosophie breiten Raum einnahm, ergaben sich als Grundgerüst der theoretischen Reflexion über Politik einige wichtige Eckdaten. Da war zunächst die Feststellung der wissenschaftslogischen und kulturgeschichtlichen Priorität des Menschen, der *menschlichen Natur* und der Reflexion über sie<sup>286</sup>: Staat und Politik folgten als ihre *Funktionen* logisch und *chronologisch* nach. Daraus ließ sich eine Vorrangstellung der politischen Philosophie gegenüber der politischen Praxis ableiten. Rosmini hat diese Vorrangstellung zwar angedeutet, aber nicht übermäßig herausgehoben.<sup>287</sup> Zu deutlich war er sich nämlich bewußt, daß die antiken Verhältnisse, die die Überlegenheit der politischen Philosophie rechtfertigten, zwar beim Vergleich mit dem neuzeitlichen Politikverständnis ein wichtiges Gegenmodell und Korrektiv darstellten, daß aber die Umkehrung des Geschichtsverlaufs, der von diesem Modell weggeführt hatte, unmöglich war.<sup>288</sup> Unstrittig

---

wahrscheinlich: Harrington stellt die "antike Klugheit" der "modernen Klugheit" in der Politik gegenüber. Die antike Klugheit (deren Verlust seines Erachtens die Krise der Neuzeit verursacht) besteht nach Harrington in der "Kunst, durch die eine *civil society* von Menschen auf der Grundlage des gemeinsamen Rechtes und Interesses eingerichtet und erhalten wird, oder sie ist - nach Aristoteles und Livius - die Herrschaft der *Gesetze* und nicht der *Menschen*". Die moderne Klugheit hingegen ist die Verfallsform der richtigen Ordnung und bringt die Kunst hervor, "durch die ein Mann oder eine kleine Anzahl von Menschen sich eine Stadt oder eine Nation unterwerfen und in ihrem privaten Interesse beherrschen", vgl. ders., *Das Gemeinwesen von Oceana*, dt. hg. von H. Klenner/U. Szudra, Leipzig 1991, *Vorrede*; vgl. dazu auch J. Gebhardt, *Die Republik eines Humanisten*, in: J. Harrington, *Politische Schriften*, hg. von J. Gebhardt, München 1973, S. 7-41.

<sup>284</sup> Machiavelli spricht selbst nicht vom "mezzo politico", sondern gebraucht das Adjektiv "politico" nur in Kombination mit "vivere", wie Dolf Sternberger gezeigt hat (*Machiavelli, Machiavellismus und Politik*, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 71-88, hier S.74 f; ders., *Machiavellis "Principe" und der Begriff des Politischen*, Wiesbaden 1974). Wohl spricht Machiavelli in den *Discorsi* von den "mezzi", die einzusetzen sind, um das "vivere politico" herzustellen: Dabei nennt an erster Stelle die Religion, vgl. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., S. 97, 98 passim.

<sup>285</sup> Zu der montesquieschen Formel auch K. Weigand, *Einleitung*, zu Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart 1965, S. 66 ff.

<sup>286</sup> Vgl. auch G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit., S. 286 ff. über die "Personalisierung der Gesellschaft" als Kernpunkt von Rosminis politischem Programm; dazu auch M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 206 ff.

<sup>287</sup> Vgl. U. Muratore, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, Rom 1989, und ders., *Introduzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica*, cit., S. 9-24, hier S. 13.

<sup>288</sup> Rosminis Überzeugung von der Unwiederbringlichkeit des geschichtlich Gewesenen gilt nicht nur für die unmittelbar zurückliegenden Epochen, sondern eben auch für die antike Polis-Welt. Gleichwohl hält er Orientierungshilfen von dort für möglich; zur Einordnung solcher Rückbesinnungsstrategien in das "konservative" Denken vgl. A. Kolnai, *Konservatives und revolutionäres Ethos*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus*, cit., S. 95-136.

war für ihn, daß sich der *Kreislauf der Politik* aus der Frühzeit nicht auf die Moderne übertragen ließ. Das schien ihm deswegen nicht möglich, weil das Politische wie alle anderen menschlichen Lebensbereiche jener Geschichtsdynamik ausgesetzt war, die durch den Erkenntnisfortschritt der Menschheit produziert wurde.<sup>289</sup> Die Diversifikation der Rollen von *Staatsmann* und *politischem Philosophen* hatte faktisch ebenso stattgefunden wie die Ausdifferenzierung von Praxiskompetenz und Praxislehre und zwar eben aufgrund des Kultivierungsprozesses, der der menschlichen Geschichte innewohnte.

Trotz offenkundiger Sympathie für die *Polis*-Politik konstatierte Rosmini daher, daß an die Stelle der Unmittelbarkeit des *Politik-Kreislaufs* und an die Stelle der *Identität der Rollen*, die zu einem frühen Stadium der kulturgeschichtlichen Entwicklung gehört hatten, im Laufe der Geschichte eine zunehmende Komplexität getreten war, die – als Resultat menschlicher Erkenntnisfähigkeit – keineswegs nur in Verfallskategorien beurteilt werden durfte. Wie Tocqueville attackierte er folglich jene *Polis*-Nostalgiker, die vom Fortschritt und von der zunehmenden Entfernung von der Antike absehen und die Distanz zur alten Zeit aufheben wollten.<sup>290</sup> Ein kurzerhand übertragbares Vorbild bot die Antike seiner Ansicht nach jedenfalls nicht.<sup>291</sup>

Dem methodischen Ansatz der politischen Philosophie bot der Vergleich mit dem Altertum vielmehr ein hermeneutisches Mittel zur Aufklärung des modernen Politik-Begriffs. Diesen zeichnete zunächst seine höhere Komplexität aus – ein Tatbestand, den Montesquieu betont hatte<sup>292</sup> und den Rosmini, ohne seinen Gewährsmann ausdrücklich zu nennen, vorbehaltlos anerkannte. Zur Komplexität der Politik, wie sie die Moderne kennzeichnete<sup>293</sup>, hatten seines Erachtens im Wesentlichen zwei Faktoren beigetragen: die Ausweitung und Verfeinerung

<sup>289</sup> Vgl. M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, cit.

<sup>290</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch 3, S. 335; A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, S. 456-457.

<sup>291</sup> Rosminis Haltung zu den antiken Vorbildern war gewiß distanzierter als beispielsweise diejenige der *Federalist Papers* 1787/88, die den Vorbildcharakter des antiken Griechenland ausdrücklich beschworen. Dennoch gilt, was Hannah Arendt mit Blick auf die Autoren der Artikel des *Federalist* gesagt hat, auch für Rosmini: daß nämlich die Antikenrezeption mehr war als bloße *hommage* an das klassische Altertum. So wie die Verfasser der *Federalist*-Artikel der Kenntnis der Antike die Impulse für die Erarbeitung einer neuartigen repräsentativen Theorie verdankten, verdankte Rosmini ihr die Anregung für eine neuartige Theorie der Politik und Lehre von der *società civile*; vgl. zur Rezeption der Antike in den Artikeln im *Federalist* H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 39, S. 84 f., passim; zur Diskussion um die geistigen Wurzeln Amerikas (deren Verankerung in der klassisch-republikanischen Denktradition John Pocock betont hat), vgl. H. Vorländer, *Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas. Republikanischer Revisionismus und liberale Tradition der USA*, in: "Neue Politische Literatur" 1988, S. 226-251, sowie J. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse*, in: "Journal of American History" 74 (1987), S. 9-33.

<sup>292</sup> Vgl. F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cit., S. 24 ff.

<sup>293</sup> Daß die Diagnose einer zunehmenden Komplexität der Moderne ein wesentlicher Bestandteil der Moderne selbst ist, hat Ernst Cassirer gezeigt, der der Aufklärung als einheitlichen Grundzug das Bemühen um die "restitutio in integrum" attestiert, vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973, Kapitel "Recht, Staat und Gesellschaft", S. 313 ff.

eines stetig anwachsenden Instrumentariums der politischen Praxis sowie die Tatsache, daß die politische Theorie sich zunehmend einseitig eher der Vielzahl der "politischen Mittel" zuwandte, als sie zu bündeln und nach ihrem Zweck und ihrem Wirkungsmechanismus zu befragen. Die Rangfolge hatte sich mithin im Laufe der Zeit umgekehrt: War im Altertum und Mittelalter die Frage nach dem Letztzweck für Theorie und Praxis maßgebend gewesen<sup>294</sup>, hatten mit der Zeit die methodisch-technischen Aspekte des politischen Geschäfts die Oberhand gewonnen, während die Frage nach dem umfassenden *Sinn* zurückgedrängt worden war.<sup>295</sup>

Durch den Rekurs auf den historischen Ursprung des politischen Denkens im griechisch-römischen Begriff der *politiké areté* zeigte Rosmini, daß die Tiefendimension, die er dem Politischen (zurück)zugeben beabsichtigte, diesem von seiner Genese her innewohnte. *Politik* war ihrer Entstehung im Altertum nach mehr als Herrschaftstechnik.<sup>296</sup> Eine Selbstbefragung der Politik in der Neuzeit konnte daher von der Herkunft der Politik aus einem philosophisch-religiösen Kontext nicht ohne weiteres absehen. Die Berücksichtigung der Entwicklung, die unzweifelhaft von diesen Ursprüngen weggeführt hatte, schloß zwar eine a-historische Rückkehr zum überholten Modell aus; sie rechtfertigte aber sehr wohl, ja, sie demonstrierte die Notwendigkeit, daß eine *philosophische Politikberatung* stattfand. Die Auseinandersetzung mit der Genese des politischen Denkens und Handelns lieferte der politischen Philosophie damit den Nachweis der eigenen Daseinsberechtigung. Denn eine philosophische Politikbetrachtung konnte sich kulturgeschichtlich und erkenntnislogisch auf die Tatsache berufen, daß die Politik aus dem Geist der Philosophie entstanden war. Indem Rosmini andererseits die Ausdifferenzierung der Funktionen des Politischen als unwiderruflich beschrieb, legitimierte er zugleich sein eigenes philosophisches Unternehmen als Wahrnehmung eben jener *politikphilosophischen* Aufgabe, die kritisch und erzieherisch neben die politische Praxis getreten war. Die Ausdifferenzierung der Funktionen, die historisch stattgefunden hatte, galt ihm damit gerade als Bedingung der Möglichkeit von philosophisch-kritischer Politikreflexion und Politikberatung, also auch als Basis des eigenen Entwurfs.

<sup>294</sup> Mit aller Klarheit bei Thomas von Aquin formuliert, vgl. S. L. Brock, *L'obbligo per legge, il governo e il bene comune: considerazioni metafisiche in Tommaso d'Aquino*, in: "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea" 3/1-2 (1994), S. 7-30.

<sup>295</sup> Rosmini beschreibt hier ein Defizit, das die Politik mit der Ethik verbindet. In ähnlich kritischem Sinne stellt auch Maximilian Forschner fest: "Moderne Ethikentwürfe schweigen sich über das Ziel bzw. das höchste Gut des menschlichen Lebens weitgehend aus. [...] Von den Anfängen der philosophischen Ethik bei den Griechen bis herauf zu Kant galt als ausgemacht, daß begründete Antworten auf die Frage, wie man sinnvollerweise leben und handeln sollte, ohne eine grundlegende Verständigung über das Ziel des menschlichen Lebens nicht zu haben sind", vgl. M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993, S. VII.

Dieser Versuch, das eigene philosophische Unternehmen abzusichern, sollte zum einen von vornherein den möglichen Vorwurf der *Nichtzuständigkeit* oder Praxisferne entkräften. Mitspracheberechtigt in der Sphäre des Politischen waren ja nach dem skizzierten Modell von Politik als *Kunst* nicht nur der mit der Praxis Beauftragte, sondern auch der zur Menschenkenntnis Befähigte, in Rosminis Diktion: der "weise Privatmann", der in zurückgezogener Meditation die "Wissenschaft vom Regieren" ausarbeiten konnte. Zum anderen ließen sich auf diese Weise Kriterien für die Überprüfung von politischen und politiktheoretischen Traditionen gewinnen, indem deren größere oder geringere Nähe zum Ursprungsmodell vermessen wurde. Wenn von einem Ursprung der Politik aus der Metaphysik ausgegangen werden konnte, stand das a-metaphysische oder antimetaphysische Politikverständnis (der Neuzeit) unter Rechtfertigungszwang. Die Legitimität eines neuzeitlich-nachmetaphysischen Politikbegriffs mußte sich erst erweisen.<sup>297</sup> Aber zugleich bedeutete für Rosmini der Rückgriff auf die politische Philosophie des Altertums, sich in eine Tradition zu stellen, die den Anspruch der *Vernunft* hervorgebracht hatte, Maß menschlichen Handelns, auch politischen Handelns, zu sein.<sup>298</sup>

Die Berufung auf die Herkunft des Politischen ließ allerdings den Deutungsspielraum hinsichtlich der Frage offen, welcher Art *Philo-sophie* die Politik entsprungen war: Ob sie sich eher einer politischen *Theologie* näherte, wie es die zitierten Beispiele einer religiös beglaubigten Weisheitslehre und Sozialethik nahelegten; oder ob es sich, verstanden als politische *Philosophie*, um eine Normfindung durch die menschliche Vernunft und die individuelle Gewissenserforschung handelte. Rosmini hat dies nicht als Gegensatz thematisiert, sondern als komplementären Zugang zur Grundfrage des Politischen, wie sie die Antike gestellt hat, das heißt als Frage nach der Interdependenz von individueller Sittlichkeit und Verfassung des Gemeinwesens.<sup>299</sup>

### **III.2.4.) Politische Wissenschaft, Gesellschaftslehre, Politikberatung**

Gemäß Rosminis wissenschaftlichem Anspruch sollte eine Philosophie der Politik imstande sein, möglichst allgemeingültige, möglichst abstrakte Gesetze oder *Gründe* für die Erscheinungen im Reich des Politischen anzugeben. Es zeigte sich allerdings alsbald - und

<sup>296</sup> Vgl. auch - neben den zitierten Arbeiten von Arendt, Sternberger und Münkler - R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Freiburg 1971, S. 181 ff.

<sup>297</sup> Vgl. zur Frage der "Legitimität" des neuzeitlichen Denkens W. Hübener, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne*, in: J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Berlin 1992, S. 57-76.

<sup>298</sup> Vgl. Platon, *Apologie des Sokrates*, 20 d-e.

<sup>299</sup> Vgl. dazu auch M. Hossenfelder, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, Opladen 1992, S. 13-31.

das blieb die Hauptschwierigkeit der *Philosophie der Politik*<sup>300</sup> - daß die Grenzen dieses Reiches kaum zu bestimmen waren. Die selbstgestellte Aufgabe von Rosminis politischer Philosophie verwischte die Konturen dessen, was *Politik* war. Im engeren Sinne hatte sie es mit dem politischen Instrumentarium zu tun, also mit den *politischen Mitteln*, die der Regierung zu Gebote standen.<sup>301</sup> Um wissenschaftliche Aussagen über Wirksamkeit und Brauchbarkeit der Mittel machen zu können, mußte der Kreis der Untersuchungsgegenstände jedoch weiter gefaßt werden. Er mußte vor allem *den Zweck* (der Staatsgesellschaft) miteinbeziehen, dem die politischen Mittel dienen sollten. Die Aufgabenstellung sorgte mithin dafür, daß sich der Untersuchungsschwerpunkt unweigerlich von der Politik im engeren Sinne als Lehre von den politischen Mitteln zu einer Lehre von der staatlichen Gesellschaft verlagerte, auf die diese Mittel angewendet wurden. Anders formuliert: Die Politik in ihrer Komplexität zu betrachten, bedeutete, Montesquieu zu folgen und die *Gesellschaft* zu betrachten.<sup>302</sup> Rosminis politische Wissenschaft entwickelte sich also dank der eigenen Vorgaben zur politischen *Sozialwissenschaft*.<sup>303</sup> Diese wiederum konnte nicht auf eine anthropologisch-psychologische Grundlegung verzichten, insofern es "in der Natur des Menschen selbst das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft" aufzuspüren galt.<sup>304</sup> Von der Wissenschaft der politischen Mittel (Politik im engeren Sinne) führte also ein notwendiger Weg zur Soziologie und zur Psychologie.

Die Konturenunschärfe des Gegenstandes ließ sich bewältigen, wenn die Themenfülle, die aus der selbstgestellten Aufgabe folgte, durch stringente Ausrichtung auf den einen Zweck - das politische Handeln - geordnet und funktionalisiert wurde. Orientierung blieb für Rosmini die Praxis, gemäß der vorangestellten Definition, Politik sei letztlich "die Kunst, die *Seele* der Regierten zum Ziel der Gesellschaft hinzubewegen"<sup>305</sup>. Das bedeutete: Was immer an Wissen über "die Seele der Regierten" und "das Ziel der Gesellschaft" zusammengetragen

<sup>300</sup> So F. Traniello, *Einführung*, cit., S. 28 f.

<sup>301</sup> Tatsächlich handelt es sich um eine Schwierigkeit, die Rosmini gewissermaßen von der scholastischen Tradition erbt. Man denke an Thomas' Definition "Voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. *Et in his habet locus ius positivum*", die A. Passerin d'Entrèves so kommentiert: "Das ist das Feld der *adiaphora*, also das einzige Feld, auf dem die Autorität - die Souveränität - des menschlichen Gesetzgebers, das heißt des Staates ausgeübt wird. Auf diesem, wenngleich eng umgrenzten Feld, scheint sich - gleichsam als Ausgleich für den Intellektualismus, von dem das gesamte thomistische System der Gesetze geprägt ist - ein vollkommener Voluntarismus entfalten zu können." Der Autor unterstreicht, daß die *Abgrenzung* dieses Feldes unsicher ist, vgl. A. Passerin d'Entrèves, *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso*, in: ders., *Saggi di storia del pensiero politico*, cit., S. 64-96, hier S. 73 (dt. Übersetzung von mir).

<sup>302</sup> Zur "soziologischen Wende" vgl. auch R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie*, cit., S. 74 ff.

<sup>303</sup> P. Piovani, *La Teodicea sociale di Rosmini*, cit., S. 3 ff.

<sup>304</sup> A. Rosmini, *Vorwort*, cit., S. 55.

<sup>305</sup> Ebd., S. 54.

werden konnte - es sollte direkt der politischen Führungskunst dienen.<sup>306</sup> Denn auf sie zielte alle theoretische Bemühung. Politik als Praxis, so hat es Rosmini vielfach betont, hieß *Führung*, und diese brauchte Regeln, damit sie nicht willkürlich war. Die wissenschaftlich-philosophische Aufbereitung diente folglich der Aufklärung ebenso wie der Eingrenzung der Praxis. Sie richtete sich direkt an die politischen Führer, denn diese sollten unterwiesen, angeleitet und dadurch gemäßigt werden. *Führung zu führen* - so könnte man den Anspruch von Rosminis politischer Philosophie formulieren. Das schloß ein, daß alle Erkenntnisse selbst zu "politischen Mitteln" wurden oder, anders ausgedrückt, es bedeutete, daß die wissenschaftliche Aufklärung über Wesen und Finalität der Gesellschaft und der Menschen in ihr selbst zum Instrumentarium der Politik gehörte und Bestandteil ihrer Technik war. Folgerichtig konnte Rosmini die zu allgemeinen Gesetzen verdichteten Einsichten in die Funktionsweisen und Entwicklungsschemata der Gesellschaft zu "politischen Kriterien" erklären, *normativ* für das Regierungshandeln. Immer wieder hat er daher unterstrichen, daß sein Ziel die Anleitung zur *guten Regierung* war, wobei der Verhaltenskodex, den ein kluger Souverän und guter Politiker zu befolgen hatte, eben aus den Gesetzen der wissenschaftlichen Gesellschaftslehre deduziert wurde<sup>307</sup> und nicht aus den Handlungsmaximen älterer Tradition für den *princeps christianus*<sup>308</sup> oder für die *giusti governatori delle città*.<sup>309</sup> Gute Regierung leugnete ihren Führungsanspruch nicht, aber sie zeigte Führungsqualität dadurch, daß sie nicht willkürlich, sondern regelkonform war. Folglich schienen eine *gute Regierung* und eine *ordentliche Politik* möglich, wenn sich die Praxis an der Wissenschaft orientierte und diese wiederum, wie es ihrem Wesen entsprach, Gesetzmäßigkeiten aufdeckte und formulierte. Alle systematisierbaren und generalisierbaren Aussagen über die Gesellschaft verwandelten sich auf diese Weise in *politische Mittel*, die für die Praxis verwertbar waren. *Politisch* war demnach schlechterdings alles, was der Optimierung der Führung einer Gesellschaft diente und was dabei berücksichtigt werden mußte.

Genau hierin lag aber ein weiteres Dilemma: Die Ausrichtung auf die Praxis und auf den Nutzen der politischen Führung kollidierte mit dem Wissenschaftsanspruch in dem Moment, wo zwecks Allgemeingültigkeit des Gesetzes ein Grad an Abstraktheit erreicht wurde, der die Ebene der politischen Abwägung oder Entscheidung weit hinter sich ließ. Politikberatung

<sup>306</sup> Dies ist, so scheint mir, Machiavellis zentrale Lehre, die sich Rosmini, ohne es ausdrücklich zu sagen, zueigen macht; vgl. zur Beziehung zwischen politischer Anthropologie und politischer Praxis bei Machiavelli W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 30 ff. sowie H. Münkler, *Machiavelli*, cit., S. 263 ff.

<sup>307</sup> Daher nimmt Rosmini eine Zwischenstellung ein zwischen Politikberatung à la Machiavelli und Gesellschaftstheorie à la Montesquieu, Hegel, Comte und Marx; vgl. zu letzteren allgemein H. J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M. 1995, S. 819 ff.

<sup>308</sup> Vgl. zu dieser Tradition H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., S. 59 ff.



einerseits und soziologische Theoriebildung andererseits drohten, auseinander zu driften. Dieses Dilemma war nicht marginal, sondern in gewisser Weise symptomatisch für Rosminis politische Philosophie. Denn wenn buchstäblich alles, was Mensch und Gesellschaft betraf, für politikrelevant erklärt wurde und zugleich auf allgemeinste Gesetze gebracht werden sollte, lief die politische Philosophie Gefahr, zwar alles zu vereinnahmen, aber keinen eigenen Standort gegenüber der allgemeinen Ethik und der Gesellschaftslehre bestimmen zu können. Ersterer entnahm sie dann die handlungsleitenden Kriterien, letzterer die Beschreibung der Rahmenbedingungen.<sup>310</sup>

Rosmini hat dieses Dilemma erkannt und es als das Ur-Dilemma der Politik begriffen. Von ihrem Selbstverständnis her konnte und durfte die Politik kein abgegrenzter Handlungsspielraum nach autonomen Regeln sein. Aber wenn man die Heteronomie der Politik zugrundelegte, konnte man gleichwohl den politischen Raum als eine einzigartige, eigenständige Kräfte-Konstellation begreifen mit eigenem Profil und spezifischem, aber eben nicht absolutem Regelwerk. Dies genau wollte er. Es gab in seinen Augen eine *Politikräson*, die sich nicht auf *Machträson* reduzierte, weil *Macht* nur *ein* Aspekt der politischen Führungsaufgabe war. So implizierte es seine Politik-Definition, die zugleich das wissenschaftliche Programm der politischen Philosophie formulierte:

"Die Politik untersucht die Kunst, die Staatsgesellschaft zu regieren, mit dem Ziel, die Einzelnen, aus denen sie sich zusammensetzt, zur Vollendung und zum Glück zu führen oder diesem anzunähern."<sup>311</sup>

### **III.3.) Die Krise als hermeneutischer Ausgangspunkt**

#### **III.3.1.) Die Suche nach den Ursachen historischer Peripetien**

*Vom umfassenden Grund für den Bestand oder den Untergang der menschlichen Gesellschaften* lautete der Titel von Rosminis 1836 entstandener politikphilosophischer Abhandlung. Zusammen mit dem *Vorwort zu den politischen Schriften* und mit dem Traktat *Die Gesellschaft und ihr Ziel* bildete diese Abhandlung das Kompendium *Die Philosophie der Politik*.<sup>312</sup> Die Überschrift *Vom umfassenden Grund für den Bestand oder den Untergang der menschlichen Gesellschaften* erläuterte sogleich das Hauptanliegen des Autors: Zum einen ging es ihm um den Nachweis, daß die Dynamik der Gesellschaft bestimmten

<sup>309</sup> Für den Florentiner Bürgerhumanismus Matteo Palmieri, *Della vita civile*, cit., hier S. 45, vgl. dazu auch A. Buck, *Machiavelli*, cit., S. 14 ff.

<sup>310</sup> Dieses Dilemma wird m. E. in der Rosmini-Forschung unterschätzt, weil generell die Funktion der wissenschaftlichen Politik als *Politikberatung* unterschätzt wird. Wenn die Unschärfe des Politikbegriffs thematisiert wird, dann, wie gesehen, im Zusammenhang mit Rosminis angeblicher "Politikferne", vgl. P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., S. 3 ff.; immerhin widmet Evandro Botto Rosminis "filosofia del governo civile" ein wichtiges Kapitel in *Etica sociale*, cit., S. 179 ff.

<sup>311</sup> A. Rosmini, *Principi della scienza morale*, ed. naz. Bd. 23, hg. von U. Muratore, Rom 1990, S. 37.

<sup>312</sup> Vgl. zur Entstehungsgeschichte des Werks M. D'Addio, *Introduzione*, cit., S. 11 ff.

Bewegungsgesetzen folgte; sodann darum, zu zeigen, daß deren *reductio ad unam*, auf einen "umfassenden Grund", möglich war; und zuletzt, daß es sich dabei um universale Gesetzmäßigkeiten handelte, die für die menschlichen Gesellschaften als solche galten.<sup>313</sup> Der Titel ließ auf ein anspruchsvolles Programm schließen, sollte doch nicht weniger als eine Art *Universalformel* zur Erklärung von Stabilität beziehungsweise Instabilität menschlichen Zusammenlebens im Gemeinwesen geboten werden.<sup>314</sup> Tatsächlich handelte es sich bei den siebzehn Kapiteln dieses Traktats um den Versuch, durch Einbeziehung unterschiedlichster Quellen und Diskussionsthemen solche "politische Kriterien" zu ermitteln, die die *Entwicklung* der Gesellschaft bestimmten.

Die prominente Position der Thematik unterstrich Rosminis Überzeugung, daß sich das, was *Gesellschaft* sei, mit Hilfe eines ihrer Hauptmerkmale - der *Bewegung* - entschlüsseln und untersuchen ließe.<sup>315</sup> Daß die Gesellschaft ein dynamisches Etwas darstellte und daß den sozialen Kräften eine ungeheure Mobilität innewohnte, gehörte zu den Erkenntnissen, die er der Beobachtung der politischen Vorgänge der eigenen Epoche und dem Studium des nachrevolutionären Schrifttums verdankte.<sup>316</sup> Gesellschaft konnte nicht mehr als etwas Statisches verstanden und beschrieben werden, und *die Geschichte* der Gesellschaft schien der passende Weg zum *Wesen* der Gesellschaft selbst zu sein, insofern sie Aufschluß über deren Bewegungsgesetze gab. Hierin sah Rosmini die Klammer für die beiden Untersuchungsschwerpunkte der politischen Philosophie: Sie sollte die Grundlagen von Gesellschaft sowie deren Hauptantriebskräfte herausarbeiten.

Mit der Wahl von Titel und Thema knüpfte der Autor an eine historiographische Tradition an, die im Geiste der Aufklärung von Montesquieu über Voltaire bis Gibbon am *Fall Roms* Geschichte als *Institutionen-* und *Sittengeschichte* erprobt hatte.<sup>317</sup> Hier fand er zum einen Modelle für eine Synthese aus narrativen und philosophischen Elementen, die quellengesicherte historische Rekonstruktion und theoretische Reflexion zusammenband und

<sup>313</sup> Vgl. M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 71 ff.

<sup>314</sup> Es sind insbesondere Machiavelli und Montesquieu, an die Rosmini sein Programm anlehnt, das darin besteht, die Aufstieg-Verfall-Analyse der Gesellschaft mit einer Anleitung für Regierungskunst zu kombinieren; vgl. zu Montesquieus wissenschaftlichem Programm I. Berlin, *Montesquieu*, cit., 224 ff.

<sup>315</sup> Neben Machiavelli und Montesquieu ist Giambattista Vico hierbei als Vorbild unverkennbar. Von diesem sagt Karl Löwith: "Der Nachdruck [der *Neuen Wissenschaft*] liegt überall auf dem Aufstieg und Niedergang des alten Roms als dem Schema der Weltgeschichte [...]", in: K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, S. 124; vgl. auch P. Burke, *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, dt. Üb. von W. Heuss, Berlin 1987, S. 67 ff.

<sup>316</sup> An diesem Schrifttum (De Bonald, De Maistre, Haller) orientiert sich Rosminis "soziologische Wende", wie wir gesehen haben; vgl. zur Frühzeit der Soziologie R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie*, cit.; zum Einfluß der genannten Autoren auf Rosmini vgl. G. Campanini, *Gli scritti politici giovanili di Antonio Rosmini*, cit.

<sup>317</sup> Vgl. dazu A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reichs im Urteil der Nachwelt*, München 1984.

Geschichtsdeutung ohne heilsgeschichtlichen oder metaphysischen Rekurs bot.<sup>318</sup> Hier fand er aber auch jene Fragestellung, die für die Geschichtsphilosophie der Aufklärung ebenso zentral wie traumatisch gewesen war und die nun einen Hauptstrang seiner eigenen Untersuchung ausmachte: die Frage nach den Ursachen historischer Peripetien und damit letztlich nach dem zyklischen Wiederholungszwang beziehungsweise der Vermeidbarkeit von Dekadenphasen.<sup>319</sup> Rosmini hat versucht, diese unterschiedlichen Aspekte in seiner politischen Philosophie zu integrieren und synoptisch auszuwerten.<sup>320</sup> Dabei sollte die Erforschung der gesellschaftsimmanenten Wirkkräfte nicht nur soziologische Gesetze und Strukturen offenbaren, sondern zugleich die Tragfähigkeit von Aussagen über den Geschichtsverlauf insgesamt sicherstellen. Von diesem Anspruch hing ein möglicher politischer Anwendungsnutzen ab.<sup>321</sup> Denn sofern dem Verlauf der Geschichte keine Schicksalsmacht außerhalb menschlicher Reichweite zugrundegelegt werden sollte, mußte unterstellt werden können, daß die Einsicht in die Ursachen historischer Krisen Verhaltenskorrekturen gestattete<sup>322</sup>, die den Gang der Dinge positiv beeinflussten.<sup>323</sup>

<sup>318</sup> Noch immer lesenswert W. Kaegi, *Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes*, Corona 1938; vgl. auch G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura del Settecento*, Neapel 1994; sowie mit weiterführender Literatur V. Elm, *Die Moderne und der Kirchenstaat*, cit., insbesondere S. 16 ff, S. 31 ff.

<sup>319</sup> Vgl. auch die Beiträge des Bandes *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, hg. von G. Imbruglia, Neapel 1996; vgl. auch E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 279 ff. Cassirer stellt Montesquieu als Pionier einer politischen und soziologischen Typenlehre vor. An ihr orientiert sich Rosmini.

<sup>320</sup> Zur Notwendigkeit einer breitestmöglichen Quellenbasis äußerte sich Rosmini auch in der Abhandlung *Teodicea (Theodizee)*: "Ich wiederhole: Man kann den Menschen nicht kennen, wenn man ihn nicht auf vollständiger Faktenbasis untersucht. Man kennt ihn nicht, wenn man ihn nur in der aktuellen Gesellschaft untersucht. Man muß die unterschiedlichsten, breitesten, sozusagen ungewöhnlichsten Fakten zusammentragen. Man muß sich eine Meinung bilden durch eine quellennahe, unvoreingenommene Untersuchung der hochgradig unterschiedlichen Bedingungen, unter denen zu unterschiedlichen Zeiten die Menschheit gelebt hat, insbesondere jener ursprünglichen Bedingungen, von der ihre frühe Entwicklung ausging, sowie der Gesetze dieser ersten Schritte", in: A. Rosmini, *Teodicea*, Bde. 1-3, hg. von U. Muratore, Rom 1977, hier Bd. 2, S. 217 (Übersetzung von mir).

<sup>321</sup> Vgl. zu dem Zusammenhang zwischen der Deutung der Gesamtgeschichte und den politischen Handlungsspielräumen H. Lübke, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München 1973, S. 223-240.

<sup>322</sup> Die weitaus wichtigste Quelle ist hier natürlich Aristoteles *Politik*, speziell das V. Buch, in dem der Autor die Gründe für den Niedergang und Untergang von Staatsgesellschaften untersucht. Aristoteles praxisorientiertes Programm, das Rosmini übernimmt, lautet: "Im Anschluß hieran [i.e. an die Untersuchung der Gründe für Dekadenz, A.d.V.] haben wir von der Erhaltung der Verfassungen, so im allgemeinen, wie der einzelnen Verfassungen insbesondere, zu handeln. Hier ist vor allem klar, daß wenn wir die Ursachen kennen, aus denen die Verfassungen untergehen, wir auch die Mittel kennen, durch die sie erhalten werden. Entgegengesetztes wird durch Entgegengesetztes bewirkt. Nun ist aber der Untergang das Gegenteil der Erhaltung", vgl. *Politik*, cit., Buch V, Kap. 8, S. 186. Daß sich an diesem Ansatz Aristoteles *Praxisnähe* zeige, hat auch der Autor von *De regimine principum* herausgestellt, der sich ausführlich mit der Frage beschäftigt, warum Aristoteles in der gewählten Weise von Errichtung, Erhaltung und Untergang des Gemeinwesens handelt; vgl. *De regimine principum*, cit., Abs. 1, Buch 6, Kap. 5 sowie Abs. 2, Buch 5, Kap. 8.

<sup>323</sup> Vgl. M. D'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di A. Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 101-137, hier 116 ff.; zur Schwäche der Geschichtsphilosophien von Vico über Condorcet hin zu Comte und Marx, die die Kollektive in den Vordergrund stellen, die Rolle des Individuums hingegen vernachlässigen, vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., insbesondere S. 81 ff.

Die Annahme, die Rosminis politischer Philosophie zugrundelag, daß nämlich die Kenntnis der Geschichte Aufschluß über die Regelmäßigkeit historischer Entwicklungen geben könne und als solche für die politische Praxis lehrreich sei, stellte gewissermaßen die ins Soziologische gewendete Fortschreibung der *historia docet*-Idee der älteren Politikdidaktik dar.<sup>324</sup> Adressat der politischen Philosophie blieb, wie er immer wieder betonte, der einzelne Politiker oder Staatsmann, dessen Fachkompetenz geschult werden sollte. Das historisch-soziologische Material aber, das zwecks politischer Verwendung ausgewertet wurde, sollte eine Wirklichkeit erfassen, die weit komplexer war als die vorbildlichen oder abschreckenden Taten großer Einzelgestalten. Rosmini stellte sich damit in die Tradition sowohl von Machiavellis *Principe* als auch von Montesquieus *Esprit des lois*: Teilte er mit diesem das Bestreben, die Vielfalt der Erscheinungen in der historisch-politischen Welt nach Gesetzen zu entschlüsseln<sup>325</sup>, hielt er mit jenem an der Idee vom Nutzen einer *exempla*-Geschichte für den politischen Akteur fest<sup>326</sup>. Ihm schien es möglich, beide Ansprüche zugleich einzulösen, wenn es gelang, die Balance zwischen zwei auseinanderstrebenden Tendenzen zu halten: hier die Notwendigkeit zu Reduktion und Abstraktion einer *more geometrico* betriebenen und anwendungsorientierten politischen Wissenschaft<sup>327</sup>; dort die Kritik an monokausalen Beschreibungen einer hochkomplexen sozialen und anthropologisch-psychologischen Wirklichkeit<sup>328</sup>, die gerade nicht nach dem Modell der "exakten" Naturwissenschaften auf Formeln verkürzt werden konnte.<sup>329</sup>

<sup>324</sup> Vgl. R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1984, S. 38-66. Man kann Rosmini hier in eine Reihe mit Thukydides, Machiavelli, Montesquieu oder Robert Michels stellen. Sie repräsentieren nach Koselleck einen Typus Historie, von dem er sagt: "Wo nun die Historie über die Möglichkeit wiederholbarer Ereignisse belehrt, dort muß sie genügend strukturelle Bedingungen aufweisen, die so etwas wie ein analoges Ereignis hervorlocken können", in: ders., *Darstellung, Ereignis und Struktur*, in: *Vergangene Zukunft*, cit., S. 144-157, hier S. 155.

<sup>325</sup> Erinnert sei an Montesquieus Klage, die "Vernunftwelt" werde noch keineswegs so gut regiert wie die "physische Welt", obwohl sie "gleichfalls ihrer Natur nach unwandelbare Gesetze besitzt", in: Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., S. 97.

<sup>326</sup> Wobei diese Idee voraussetzt, daß "bei allen Städten und Völkern von jeher die gleichen Wünsche und Stimmungen herrschten", wie es bei Machiavelli heißt, vgl. ders., *Discorsi*, cit., S. 122. Zu Machiavellis Überzeugung vom Nutzen der *exempla* vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 165 ff. und W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., 50 ff sowie das Kapitel "Meine Römer dienen mir immer zum Muster - Machiavellis Gesichtssicht", ebd. S. 52-61.

<sup>327</sup> Die Forderung, "in der Art und Weise wie ein Mathematiker" zu verfahren, formuliert Rosmini ausdrücklich in der *Philosophie des Rechts* im Hinblick auf die Notwendigkeit, bei der Ermittlung der "Menschenrechte" mittels Abstraktion zu verfahren und von dem "Faktum der Gesellschaft" abzusehen, vgl. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, ed. naz., Bde. 1-6, hg. von R. Orecchia, Padua 1967-69, hier n. 22, Bd. 1, S. 183.

<sup>328</sup> Die Feststellung der Komplexität der modernen Gesellschaft geht, so scheint mir, auf Adam Ferguson zurück, der im 1. Abschnitt des IV. Teils seines *Essay* über Geschichte der *civil society* den *state of complication* der modernen Gesellschaft, bedingt durch Arbeits-, Kompetenz- und Funktionsteilung bei den zivilisierten Völkern, beschreibt; vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 182; die Rezeption der schottischen Philosophie unter Rosminis Zeitgenossen verdankt sich vor allem den Philosophen F. Mario Pagano (1748-1799) und Gaetano Filangieri (1752-1788), die von Cesare Balbo unter die Erneuerer der Philosophie in Italien gezählt werden, in: ders., *Sommario della Storia d'Italia*, in: ders., *Storia d'Italia e altri scritti editi e inediti*, cit., hier S. 729; vgl. zu Paganos Vorschlägen für die neapolitanische Verfassung von 1799 G. Solari,

Rosminis methodischer Lösungsansatz für dieses Problem bestand nun in einem kombinierten induktiv-deduktiven Verfahren: Allgemeine Sätze und Gesetze der wissenschaftlichen Logik wurden an die beobachtbare und erforschbare historisch-politische Wirklichkeit angelegt. Auf diese Weise sollte die Geltung solcher allgemeiner Gesetze auch für dieses besondere Erkenntnisfeld demonstriert werden. Das konnte aber nur befriedigend gelingen, wenn zugleich auf breitester empirischer Basis nachgewiesen wurde, daß es sich um Gesetze handelte, die der Vielfalt sozialer Situationen tatsächlich gerecht wurden.

### **III.3.2.) Substanz, Akzidens und Krise**

Als allgemeine Gesetzmäßigkeit mit überragender Aussagekraft auch für die gesellschaftlich-staatliche Wirklichkeit begriff Rosmini die Unterscheidung von *Substanz und Akzidens*. An der Art und Weise, wie er dieses der philosophischen Tradition entstammende Prinzip einsetzte<sup>330</sup>, läßt sich seine Technik veranschaulichen, eine abstrakte philosophische Erkenntnis auf das Objekt *società civile* anzuwenden und daraus die praktischen Konsequenzen für den Umgang mit diesem Objekt, hier: für die Politik, abzuleiten.

Die allgemeine Erkenntnis lautete, daß bei allen Dingen zwischen einem substantiellen, lebenswichtigen und einem akzidentellen Teil, dessen Zweck die Entfaltung der äußeren Form war, unterschieden werden mußte. Die Substanz garantierte Dasein und Wesen, die Akzidentien verbürgten Entwicklung und Vollendung. Wurde die Substanz entzogen, ging das Ding oder Wesen zugrunde, während es auf die Akzidentien verzichten konnte, ohne in seiner Existenz gefährdet zu sein. Soweit das logische Prinzip.<sup>331</sup>

Entsprechend folgte Rosmini für die *Staatsgesellschaft*, die *società civile*, daß auch dort von einem substantiellen, existenznotwendigen Kernbestand auszugehen war, zu dem ein nicht-notwendiger Anteil hinzutrat. Letzterer war zwar als verzichtbar anzusehen, doch er

---

*L'attività legislativa di M. Pagano nel governo repubblicano del 1799 a Napoli*, wiederabgedruckt in: *Studi su F. M. Pagano*, hg. von L. Firpo, Turin 1963, S. 310 ff.; vgl. auch F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 306. Zu Filangieri vgl. E. Passerin d'Entrèves, *Gaetano Filangieri e Benjamin Constant*, in: ders., *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, cit., 123-137. Speziell zu Thomas Reids Einfluß und zum Einfluß des Ferguson-Schülers Dugald-Stewart in Italien, vgl. auch M. F. Sciacca, *La filosofia nell'età del Risorgimento*, cit., S. 335 ff.; sowie die erläuternden Anmerkungen zu den Texten Ludovico de Breme und Pietro Borsieri in *Manifesti romantici*, cit., S. 107 f., S. 300; auch Cesare Balbo zählt Reid und Stewart (Stuard) zu den wichtigen Vertretern eines neuen Wissenschaftsverständnisses, in: ders., *Della letteratura negli undici primi secoli dell'era cristiana*, in: ders., *Storia d'Italia e altri scritti editi e inediti*, cit., S. 137 f.

<sup>329</sup> Vgl. M. A. Raschini, *La "science de l'homme" degli enciclopedisti e l'antropologia rosminiana*, cit.

<sup>330</sup> Vgl. E. Vollrath, *Aristoteles. Das Problem der Substanz*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen 1972, S. 84-128; sowie E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Rom, Bari 1988; zum Verhältnis "Substanz" und "Grund" bei Rosmini vgl. auch L. Malusa, *Zum Materie-Form-Verständnis bei Thomas von Aquin und Rosmini*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.) *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft*, cit., S. 189-210.

repräsentierte das Perfektibilitätspotential der politischen Gemeinschaft. Auch für den Bereich *Staat/Gesellschaft* sollte es demzufolge möglich sein, eine unverzichtbare, elementare Substanz - den eigentlichen *Grund* der Staatsgesellschaft - von den äußeren Formen zu unterscheiden, die dessen Entfaltung und Verbesserung ausmachten. Auf dieser Basis ließen sich weitere Merkmale ableiten: Aus der Annahme, daß die Unterscheidung zwischen existenznotwendigem *Fundament* einerseits und äußerlichem *Ornament* andererseits auch für die Staatsgesellschaft galt, schloß Rosmini, daß eine Krise dann existenzbedrohend wurde, wenn sie eben jenes Fundament, auf dem die Staatsgesellschaft ruhte, in Mitleidenschaft zog.<sup>332</sup> Das Gemeinwesen geriet dann in die Krise, wenn die Grundlage, auf der es errichtet war, instabil wurde, und es ging unter, wenn die Grundlage komplett in Frage gestellt wurde oder ganz verschwand.

Insofern es sich dabei um eine logische Ableitung handelte, bezeichnete Rosmini diese Feststellung als "evident" und "keines weiteren Beweises bedürftig", und er führte aus:

"Denn was auch immer die speziellen Gründe für den Untergang einer *società* sein mögen, letztlich ist es immer so, daß die *società* untergeht, weil ihr jene Kraft genommen worden ist, auf die sie sich gestützt hatte."<sup>333</sup>

Mit der Übertragung der Substanz-Akzidens-Unterscheidung auf die staatlich-gesellschaftliche Wirklichkeit hatte Rosmini einen hermeneutisch wichtigen Ansatzpunkt gefunden, der ihm einen hohen Abstraktionsgrad gestattete: Was immer im einzelnen als Fundament eines Gemeinwesens identifiziert werden konnte - allgemein ließ sich feststellen, daß dieses Fundament maßgeblich für dessen Stabilität oder Instabilität war und daher die ganze Aufmerksamkeit dessen verdiente, der nach den Ursachen gesellschaftlicher Krisenphänomene fragte. Unabhängig davon, was tatsächlich inhaltlich zur Grundlage eines Staates erklärt wurde, galt die Gesetzmäßigkeit, daß der Verlust der tragenden Kraft zum Zusammenbruch, letztlich zur Auflösung des Gemeinwesens führen mußte. Gemäß der Logik dieser Regel war es daher zunächst einmal gleichgültig, ob dem Staat der Schutz des physischen Überlebens oder Machtkonzentration zugrundelag oder ob er auf Verfassungsideale oder bestimmte andere Werte gegründet war. Stets hatte der Abbau oder

---

<sup>331</sup> Vgl. zu Rosminis Wissenschaftsanspruch auch M. F. Sciacca, *La filosofia nell'età dell'Risorgimento*, Mailand 1948, S. 273 ff; auch L. Bulferetti, *Concezione e utilizzazione rosminiana della scienza*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. S. 227-242; und M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 67 ff.

<sup>332</sup> Die Überzeugung von der Tauglichkeit der Substanz-Akzidens-Unterscheidung für die Erarbeitung "politischer Kriterien" ist ein durchgängiges Element in Rosminis politischen Schriften von den frühen Abhandlungen an, vgl. A. Rosmini, *Saggi di scienza politica*, cit.; zur Rekonstruktion der Frühschriften vgl. auch G. B. Nicola, *Introduzione* zu A. Rosmini, *Opere inedite di politica*, Mailand 1925, S. VII-CXXV.

<sup>333</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 65.

Entzug des jeweiligen Fundaments die Krise respektive den Untergang des betreffenden Staates zur Folge.

Welche Ursachen konnte aber eine solche Zerstörung des staatlich-gesellschaftlichen Fundaments haben ? Rosmini unterschied zwischen äußeren und inneren Gründen und präziserte, daß es Aufgabe einer philosophisch betriebenen Politik war, den *inneren* Krisenursachen nachzugehen, also jenen, die aus der Gesellschaft selbst heraus entstanden.<sup>334</sup>

Aufgabe einer komparatistisch angelegten historischen Wissenschaft hingegen war es, die vielfältigen Kräfteverhältnisse zwischen den Staaten zu untersuchen, insofern Zerstörungen durch *äußeren* Druck, also Eroberung und Unterwerfung, stets mit einem faktisch gegebenen Ungleichgewicht zwischen verschiedenen Staaten zu tun hatten.

Er begründete das mit einer Anleihe bei Machiavelli: Von diesem übernahm er neben der Unterscheidung von inneren und äußeren Ursachen fast wortgetreu ein zweites Kriterium zur Beurteilung der Existenzbedrohungen des Staates - ein Kriterium, das noch präziser das Untersuchungsfeld der politikphilosophischen Reflexion definieren sollte: So unterschied er zwischen der "vermeidbaren" Krise im Innern, die er zum Objekt der politischen Wissenschaft erklärte, und den "unvermeidbaren", "plötzlichen", "heftigen", "gewaltsamen" Erschütterungen von außen.<sup>335</sup> Letztere hatten Gegenstand einer historisch-empirischen Wissenschaft zu sein, weil diese Erschütterungen das Resultat realer zwischenstaatlicher Machtverhältnisse im Rahmen des jeweiligen "tatsächlichen Zustandes der Menschheit" waren und sich in ihrer Bedingtheit durch eine konkrete historische Situation nicht für die Reduktion auf eine übergreifende Gesetzmäßigkeit eigneten.

Das schloß nicht aus, daß ein solches Machtungleichgewicht seinerseits Symptom einer Krise des angegriffenen (oder des angreifenden) Staates sein konnte.<sup>336</sup> Die Trennlinie war hier unscharf, und tatsächlich führte Rosmini im Verlauf seiner Untersuchung, Machiavelli folgend, diverse historische Beispiele an, die beweisen sollten, daß gerade eine durch inneren Zerfall labil gewordene Gesellschaft dem zerstörerischen Druck von außen eher ausgesetzt war als eine stabile Gesellschaft. In diesem Sinne konnte das *Erobertwerden* durch einen äußeren Feind als Anzeichen für die Dekadenz des eroberten Staates gedeutet werden. Daß

---

<sup>334</sup> Damit stellt er sich in die Tradition der klassischen Geschichtsphilosophien, die die Geschichtsdynamik aus inneren Wirkursachen zu erklären versuchen; vgl. zu dieser Tradition K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., insbesondere die Kapitel zu Condorcet, Turgot und Voltaire, die den Umschlag von der heilsgeschichtlichen zur geschichtsphilosophischen Perspektive bzw. von der "Vorsehung" zum "Fortschritt" markieren, S. 87 ff.

<sup>335</sup> Vgl. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., S. 195 ff.

<sup>336</sup> Daraus hatte Montesquieu die Überzeugung abgeleitet, daß nur labile Staatsgesellschaften und Despotien militärisch aggressiv seien; vgl. Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch X., Kap. 6 und 7, S. 204 ff.

auch militärische *Aggression* ein Verfallsphänomen sein konnte, ließ sich ebenfalls zeigen.<sup>337</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Ursachen für die Zerstörung des tragenden Fundaments eines Staates galt jedoch, daß zwischen der Gefährdung dieses Fundaments durch inneren Zerfall und derjenigen durch Druck von außen zwar eine Interdependenz bestehen konnte, daß aber für die politische Theorie die Konzentration auf die gesellschaftsimmanenten Krisenursachen maßgeblich war, insofern nur für diesen Bereich die Rückführung auf einen einzigen Hauptgrund möglich schien.

Entscheidend dafür war die Zuordnung von *Gesellschaftsimmanenz* und *Vermeidbarkeit*. *Vermeidbar* konnte eine Krise nur sein, wenn einerseits eine gewisse Regelmäßigkeit von Abläufen erkennbar war, die politisches Lernen und Krisenprävention überhaupt erst gestattete, wenn aber andererseits diese Regelmäßigkeit nicht zu Fatalismus führte und Handlungsspielräume eliminierte. Diese beiden Bedingungen sah Rosmini für die innerstaatlich-gesellschaftliche Sphäre erfüllt, nicht aber, oder jedenfalls nicht ohne weiteres, für diejenige der zwischenstaatlichen Beziehungen und die sich daraus ergebenden Bedrohungen. Typische Merkmale für letztere waren nämlich eben jene "Plötzlichkeit", "Heftigkeit" und "Gewaltsamkeit", die ihm vom Standpunkt der politischen Praxis aus nicht "vermeidbar" und vom Standpunkt der politischen Wissenschaft aus nicht qualifizierbar und quantifizierbar schienen. Im Verhältnis der Staaten zueinander lag also etwas unkalkulierbar Willkürliches, das sie der praktischen Beherrschung ebenso wie der politikwissenschaftlichen Erschließung entzog.

Die Unterscheidung zwischen den Charakteristika von Krisen aus innerem und aus äußerem Anlaß zeigte, wie sich für Rosmini trotz seiner unleugbaren Nähe zur älteren Politikdidaktik der Interessen- und Untersuchungsschwerpunkt verlagert hatte hin zur Gesellschaft, verstanden als System von Akteuren und Kräften, die sich bei aller Komplexität innerhalb bestimmter Grenzen *regel-gerecht* verhielten. Damit war der einzelne handelnde Akteur nicht völlig aus dem Blickfeld verschwunden. Er blieb als "große Einzelgestalt" im Zusammenspiel mit "den Massen" ein wichtiger Impuls im gesellschaftlichen Geschehen.<sup>338</sup> Er war sozio-politisch wichtig, das heißt insofern sein Handeln im Kräftespiel mit den Massen

<sup>337</sup> Dabei konnte er sich u.a. auf Montesquieu stützen, der in den *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* nachzuweisen versucht, daß auch Kriege Symptome gesellschaftlicher Befindlichkeit sind, konkret: daß verlorene Schlachten kein Zufallsprodukt, sondern als Spiegelung innerer Schwächen zu sehen sind, vgl. Montesquieu, *Considérations*, in: *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Paris 1964, Bd. II.

<sup>338</sup> Das unterscheidet Rosmini von Hegel, der betont, daß die "großen Individuen" als "Werkzeug" oder "Mittel" des Weltgeistes zu betrachten sind, während sie für die historische Soziologie nur in der Staatskrise interessant werden: "[In der Dekadenphase] ist das Interessante nicht mehr das Schicksal dieser Staaten, sondern die großen Individuen, die bei der allgemeinen Verdorbenheit aufstehen und edel sich ihrem Vaterland weihen", in: G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 74 f, S. 387.



wissenschaftlich nachvollziehbar war. Löste man Einzelaktionen aus dem Kontext eines gesellschaftlichen Systems, entfiel weitgehend die wissenschaftliche Berechenbarkeit. Für eine lehrhafte Anleitung für die politische Praxis wurden sie dadurch unerheblich. Aus dem gleichen Grund war für Rosmini das Verhalten der Staaten zueinander politikwissenschaftlich irrelevant, wenn und insofern diese keine gemeinsame verbindende und verbindliche Struktur aufwiesen. Fehlte ein solches verbindendes Element, verhielten sich Staaten zueinander, wie er an anderer Stelle schrieb, wie Individuen im Naturzustand, das heißt unpolitisch und also auch, nach seiner Auffassung, nicht berechenbar.<sup>339</sup>

Nun postulierte er zwar, daß die Erschütterung eines Staates durch Bedrohung von außen im politikwissenschaftlichen Diskurs keinen Platz habe. Allerdings ging er dann doch, wiederum auf Machiavellis und Montesquieus Spuren, im Laufe seiner Untersuchung auch auf das Verhältnis der Staaten und Völker zueinander ausführlich ein, und zwar in dem Maße, wie er erkannte, daß Expansion und Aggression auch und gerade Symptome gesellschaftsimmanenter Entwicklungsgesetze sein konnten. Das Verhältnis der Staaten zueinander ließ sich also auch als politische *Funktion* innerstaatlicher Dispositionen deuten.<sup>340</sup>

Oder anders ausgedrückt: Zwischenstaatliche Konstellationen unterlagen dann wissenschaftlicher Berechenbarkeit, wenn sie auf Binnenursachen zurückgeführt werden konnten. Auf diese Weise wurde der Radius der "unberechenbaren" Vorgänge und Entwicklungen, die sich politikwissenschaftlicher Klassifikation entzogen, eingeschränkt, beziehungsweise umgekehrt: Die Lücken des Anschauungsmaterials wurden geschlossen, das im Hinblick auf die Leitfrage - *Was ist letztlich Ursache für die Stabilität oder den Verfall von Staaten ?* - ausgewertet werden konnte.

Zwischenstaatliche Verhältnisse waren für Rosmini aber auch noch aus einem zweiten Grund bezüglich der Analyse politischer Krisen aufschlußreich. Sein Bestreben, diese möglichst ausschließlich auf Binnenursachen der Gesellschaft zurückzuführen, beruhte auf der Erkenntnis, daß eine der Bedingungen für die wissenschaftliche Berechenbarkeit das kontinuierliche, organische Zusammenwirken von Kräften war, wie es eben die Gesellschaft

<sup>339</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft*, cit., S. 161; anders als Kant, der die Staaten untereinander, ohne "Völkerbund", ebenfalls im "Naturzustand" sieht, hält Rosmini diesen *Naturzustand* nicht für einen "Zustand des Krieges", vgl. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe*, cit., S. 165. Die Überzeugung, daß zwischen den Staaten der "Naturzustand" herrsche, findet sich auch bei Machiavelli, Hobbes und in den politischen Denkschriften Friedrichs II. von Preußen, vgl. dazu R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 102 ff., sowie, mit Blick auf Kants politische Theorie, insbesondere der Abschnitt "Die Korrelation von innerstaatlicher Struktur und außenpolitischem Verhalten", ebd., S. 225 ff.

<sup>340</sup> Diese Überzeugung liegt als Prämisse den prognostischen Geschichtsphilosophien zugrunde, die die Interdependenz von *Freiheitsfortschritt* und *Friedensfortschritt* postulieren, wie es beispielsweise in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* oder Kants *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* geschieht; vgl. dazu M. Riedel, *Einleitung*, zu I. Kant, *Schriften zur*

darstellte. Denkbar war nun aber auch – wie Kant es postuliert hatte<sup>341</sup> – daß zwischenstaatliche Beziehungen ihrerseits, zum Beispiel durch Bündnisse und Verträge, die Form von gesellschaftlichen Beziehungen annahmen, wodurch sie im oben beschriebenen Sinne politikrelevant wurden. Zwischenstaatliche Beziehungen konnten also selbst, je nach Beschaffenheit, wie Kräftekonstellationen innerhalb einer Gesellschaft behandelt werden. Und ebenso wie innerhalb des einzelnen Staates ließen sich die Willkür von Staatshandlungen und folglich auch deren wissenschaftliche Unberechenbarkeit durch Einbindung in ein System von Konventionen, Absprachen und Allianzen reduzieren. Dort, wo zwischenstaatliche Beziehungen dem Muster der Gesellschaft folgten, war, wie für die Gesellschaft selbst, der Nachweis bestimmter Entwicklungstendenzen und –gesetze möglich.

### **III.3.3.) Der Blick vom Ende her**

Krise und Instabilität als Untersuchungsgegenstand erforderten Verlaufsmodelle, die sich von einer hypothetischen Gründungsgeschichte mit fiktivem Ur-Zustand grundsätzlich unterschieden<sup>342</sup>; nicht nur in chronologischer Hinsicht, insofern in der Untersuchung das soziale Spät- oder Verfallsstadium an die Stelle des Geburtsvorgangs von Staat und Gesellschaft trat, sondern auch in wissenschaftslogischer Hinsicht, insofern an die Stelle des *einen* Normmodells mit universalem Geltungsanspruch die Pluralität historisch-empirischer Entwicklungen trat, die sich gleichwohl unter wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit bündeln lassen sollten. Anders als die klassischen Entstehungstheoretiker von Platon bis Rousseau (und die Neokontraktualisten des Zwanzigsten Jahrhunderts)<sup>343</sup> ging Rosmini davon aus, daß gerade der Blick auf die Gesellschaft von ihrem Zerfall her – zusätzlich zur Betrachtung ihrer Genese – die Möglichkeit bot, eine Vielfalt von historischen Erscheinungen auf eine einzige Erklärungsformel zu bringen. Erst der Umweg über das *Ende* der Gesellschaft, so schien es ihm, erlaubte dann allgemeingültige Aussagen über *Entstehung* und *Wesen* von Gesellschaft. Er hat daher durchaus nicht auf die Rekonstruktion und die Fiktion eines vor- und frühgesellschaftlichen Anfangszustandes verzichtet, im Gegenteil: Diese nahmen einen breiten Raum in seiner politischen Philosophie ein. Aber sie bildeten nicht die exklusive theoretische Ausgangsbasis, sondern waren komplementär zur Untersuchung der sozialen

---

*Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1980, S. 3-20, sowie O. Höffe, "Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M. 2001.

<sup>341</sup> Vgl. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe*, cit., S. 165.

<sup>342</sup> Solche hypothetischen Gründungsgeschichten kennzeichnen hingegen die klassische Vertragstheorie, vgl. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M. 1990, insbesondere S. 32 ff, S. 84 ff, S. 268 ff,

Krisen angelegt, die zeigen sollte, welche diejenigen Wesensmerkmale waren, bei deren Schwächung oder vollständigem Wegfall der Bestand von Gesellschaft nicht mehr gesichert war.

Den Ausgangspunkt bildete auf diese Weise die *a priori* gesetzte und historisch zu untermauernde Hypothese, daß die Substanz-Akzidens-Unterscheidung für den Staat, ebenso wie für alle anderen Wesen, nicht nur *galt*, sondern auch tatsächlich *nachweisbar* war. Denn nur unter der Bedingung, daß die Substanz - die Grundlage, auf der der Staat ruhte - auch in der historisch-politischen Wirklichkeit tatsächlich von seinen äußeren Leistungen unterscheidbar war, hatte es ja Sinn, diese Unterscheidung zu einem fundamentalen politischen Gesetz und zur Handlungsmaxime für den Politiker zu erklären. Eigenständig war Rosminis Ansatz dadurch, daß er die apriorische Übernahme der Substanz-Akzidens-Evidenz für den Staat mit einer *Klugheitslehre* verknüpfte, die zunächst nichts anderes bezweckte als die Stabilitätsgarantie für den Staat.<sup>344</sup> Kurz gesagt: Politischer Erfolg bestand in der Stabilität des Gemeinwesens.

Unübersehbar war die Anleihe bei Machiavelli, den Rosmini zwar heftig für den Verzicht auf eine ethische Politikbegründung kritisierte<sup>345</sup>, von dem er aber doch eine entscheidende Position übernahm, um sie dann zu erweitern: Hatte für den Florentiner die Gleichung gegolten, daß Machtsicherung die beste Stabilitätsgewähr für das Gemeinwesen sei<sup>346</sup>, so lautete sein eigenes Postulat, daß generell die Stärkung der Staatsgrundlage eher Krisenfestigkeit versprach als der Ausbau äußerer Sicherungsmechanismen. Nicht unbedingt *Macht*, noch die *Machtverteilung*, noch die *formale Gesetzesordnung* garantierte den Staat, sondern die innere Festigkeit seiner eigentlichen Grundlage, was immer diese war. Auf diese Weise hatte Rosmini einen in hohem Maße verallgemeinerbaren und zugleich neuen Zugang gewonnen, der es ihm gestattete, das Problem der Staatsgründung und –begründung von einer zumal im zeitgenössischen katholischen Kontext ungewohnten Perspektive aus anzugehen<sup>347</sup>:

<sup>343</sup> Zu den Theorien der Gesellschaftsentstehung im klassischen Kontraktualismus und im Neokontraktualismus vgl. auch R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, Frankfurt/M. 1989 sowie W. Hirsch, *Einleitung* zu J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M. 1994, S. 9-44, hier S. 11 ff.

<sup>344</sup> Vgl. zum impliziten Relativismus der Normen "Stabilität" und "Klugheit" H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., S. 174 ff.

<sup>345</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft*, cit., S. 356, zur Machiavelli-Kritik im frühen *Risorgimento* allgemein vgl. G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rom 1965, S. 402 ff.

<sup>346</sup> Vgl. R. König, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 95 ff. sowie mit besonderem Nachdruck auf der ethischen Qualität stabiler politischer Verhältnisse B. Croce, *Elementi di politica*, Bari 1925, S. 62; vgl. auch I. Berlin, *Die Originalität Machiavellis*, in: ders., *Wider das Geläufige*, cit., S. 93-157, hier insbesondere S. 118 ff. sowie ebenfalls mit der Betonung auf der sittlichen Legitimität des Stabilitätsideals U. Matz, *Ist der Politische Realismus unmoralisch, amoralisch oder Grund und Ende politischer Ethik ?*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, cit., S. 239-254.

<sup>347</sup> Zu den katholischen Positionen in der Staats- und Gesellschaftslehre des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 17 ff; ders., *Cattolicesimo conciliatorista*, cit.; auch H. Maier, *Revolution und Kirche*, cit.; sowie L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'Ottocento*, cit.;

Zunächst einmal konnten zwei Problemfelder ausgeklammert werden, nämlich die Frage, wie ein Staat beschaffen sein mußte, um einem Natur-Gesetz oder einem Vernunft-Gesetz zu entsprechen und dadurch *legitim* zu sein<sup>348</sup>, und zweitens die Frage, ob Legitimität und Stabilität einander bedingten<sup>349</sup>. Anstatt den Staat von seinem Gründungsmoment her zu definieren und damit unmittelbar in eine Qualitäts- und Legitimitätsdiskussion einzutreten<sup>350</sup>, näherte sich Rosmini von einer anderen Seite her, indem er nämlich den *Staat* als etwas Gegebenes voraussetzte, das ein je eigenes Fundament besaß, das stärker oder weniger stark sein und durch Selbstauflösung zerrütten konnte. Damit war inhaltlich noch nichts über dieses jeweilige Fundament ausgesagt, sondern nur dessen prinzipielle Variabilität konstatiert.<sup>351</sup> Dieser Ansatz implizierte eine weitgehende Lösung von dogmatischen oder traditionellen Vorgaben, insofern für die staatliche Ordnung und das politische Handeln nichts weiter gelten sollte als das Stabilitätskriterium. Und auch dafür beanspruchte Rosmini kein moralisches Urteil, sondern einen Evidenzbeweis: Unter der Prämisse, daß jeder Staat so etwas wie einen *eigentlichen* Kernbestand hatte, war *evident*, daß der Staat in die Krise geriet, sobald dieser Kernbestand gefährdet war, ebenso wie es *evident* war, daß demzufolge die Sorge um diese "Substanz" die Hauptaufgabe der Politik zu sein hatte.

Die Anwendung des Substanz-Akzidens-Prinzips auf die politischen Verhältnisse ermöglichte es Rosmini, eine Reihe von Thesen herauszuarbeiten, die das Grundgerüst der politischen Philosophie bildeten. Die Hauptthese betraf, wie gesagt, die prinzipielle Wandelbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse. Gesellschaften und Staaten zeigten sich als dynamische, instabile, aber auch dirigierbare und manipulierbare Wesen. Unzweideutig kehrte er sich vom Ewigkeitsanspruch des älteren *ordo*-Denkens ab.<sup>352</sup> Permanenter Wandel und Krisen kennzeichneten das Leben von Staat und Gesellschaft, so seine Auffassung. Hierbei handelte es sich auch insofern um eine *Hauptthese*, als Rosmini seine politische Reflexion anhand der

---

einen knappen, guten Überblick bietet Luciano Malusa ebenfalls in dem Kapitel "Il contesto storico in cui matura l'esperienza ecclesiale rosminiana", in: ders., *Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini*, cit., S. 9-18.

<sup>348</sup> Zur vieldiskutierten Frage der staatlichen Legitimität, die im katholischen Traditionalismus und Thomismus mittels der Analogie von Natur und Staat begründet wird, vgl. P. Thibault, *Savoir e pouvoir. Philosophie thomiste e politique cléricale au XIX siècle*, Québec 1972; auch L. Malusa, *Proposte di "filosofia cristiana" nell'Ottocento: fra tradizionalismo e neotomismo*, in: *Azione e contemplazione*, cit., S. 235-251.

<sup>349</sup> Im Gegensatz zur traditionellen katholischen Lehre von der *societas civilis* ist die Frage nach der Legitimität aufgrund von Stabilität die Kernfrage der politischen Theorie in der Hobbes-Nachfolge, vgl. H. Ottmann, *Hobbes: Widersprüche einer Philosophie der Macht*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier?*, cit., S. 68-91, hier S. 82 ff.; zur Legitimitätsbegründung des neuzeitlichen Staates vgl. auch E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 176 ff.

<sup>350</sup> So halten es hingegen die klassischen naturrechtlichen Lehren, vgl. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt 1989, insbesondere zu Hobbes' Bruch mit dem traditionellen Naturrecht, S. 172 ff.

<sup>351</sup> Auch dies ist eine deutliche Anleihe bei Machiavelli, vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 173 ff.

<sup>352</sup> Ebd.; vgl. auch R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., S. 271 ff.

Frage entfaltete, welche Ursachen diese inhärente Gesellschaftsdynamik besaß.<sup>353</sup> *Formallogisch* beantwortete er die Frage mit dem Verweis auf die sich ständig wandelnde und verschiebende Substanz der Gesellschaft. *Historisch* sollte eine in großen Linien gezeichnete, komparative Staaten- und Gesellschaftengeschichte zur Beantwortung der Frage beitragen.<sup>354</sup> Die Konzentration auf das Gespann *Krise-Stabilität* bedeutete folglich, daß sich der Untersuchungsschwerpunkt in zweifacher Hinsicht entwickelte: Zum einen in Richtung *Geschichte*, weil anhand historischer Fallbeispiele zu zeigen war, worin konkret das Fundament eines Staates bestehen und welchen krisenerzeugenden internen Entwicklungen und Gefährdungen es ausgesetzt sein konnte<sup>355</sup>; zum anderen in Richtung der politischen Lehre von einem *staatlich-gesellschaftlichen System*, das Krisenresistenz zum konstitutiven Prinzip erhob. War dies noch eine Anleihe bei den klassischen Schulen der Staatszwecklehren, so entfernte sich Rosmini bei der Suche nach den *Kriterien* für eine solche zur Politiknorm erhobene Krisenresistenz deutlich von deren Tradition. Weder die innere Befriedung (Hobbes)<sup>356</sup>, noch Machtsicherung zwecks Staatssicherung (Machiavelli)<sup>357</sup>, noch Konfliktmanagement im liberalen Sinne<sup>358</sup> oder vergleichbare Staatszielbestimmungen<sup>359</sup> erfassten, Rosmini zufolge, den *eigentlichen Zweck* aller politischer Dispositionen. Auch die flexible Krisenbewältigung war ja nicht schon Zweck an sich, ebensowenig wie die innere Befriedung oder die Machtsicherung; sie alle unterstanden vielmehr ihrerseits jenem Ziel, das er mit Nachdruck in die staats-theoretische Diskussion zurückholte: Sie dienten dem Glück,

<sup>353</sup> Die Anerkennung der Pluralität und Wandelbarkeit von Gesellschaften und Staaten verbindet Rosmini mit den "Vätern der Kulturgeschichte" in der Aufklärung und der Frühromantik; vgl. zu diesen I. Berlin, *Der angebliche Relativismus des europäischen Denkens im 18. Jahrhundert*, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität*, cit., S. 87-122, hier besonders S. 118-119.

<sup>354</sup> Überzeugend ist daher die Platzierung von Rosminis Politik zwischen *Logik* und *Geschichte*, wie es Francesco Conigliaro vorschlägt, vgl. ders., *La politica tra logica e storia*, cit., S. 17 ff.

<sup>355</sup> Dieser zentrale Ansatz verbindet ihn mit Cesare Balbo, der ebenfalls auf Montesquieus und Humes Spuren eine Geschichtsschreibung am Leitfaden der gesellschaftlich-politischen "Verfassungen" befürwortet; zu Montesquieus und Humes Bedeutung für Balbos politische Anschauungen und wiederum dessen Einfluß auf Rosmini vgl. F. Traniello, *Politica e storia nella formazione di Cesare Balbo*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, cit., S. 13-59; ders., *Il giovane Balbo traduttore di Hume e Cowley*, ebd., S. 185-199.

<sup>356</sup> Entprechend der berühmten hobbes'schen Formel "pro protectione oboedientia"; vgl. T. Hobbes, *De cive*, hg. von S. P. Lamprecht, New York 1949, Kap. V, 12; vgl. auch C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, cit., S. 86 ff. sowie allgemein zu Hobbes die beiden klassischen Studien von Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln 1982, und L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago 1984.

<sup>357</sup> Vgl. die Machiavelli-Interpretation in Friedrich Meineckes *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte* (München, Berlin 1924), München 1960, *Einleitung*.

<sup>358</sup> Konfliktmanagement durch die gesetzlichen Regeln einer guten Staatsverfassung kann es bekanntlich, laut Kant, selbst bei einem "Volk von Teufeln" geben, vgl. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Politische Schriften*, hg. von O. H. von der Gablentz, Köln, Opladen 1965, III. Definitivartikel, 1. *Zusatz*.

<sup>359</sup> Man denke an Humboldts Forderung "der Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem anderen Endzwecke beschränke er ihre Freiheit [...]", in: W. von Humboldt, *Ideen zu*

der Zufriedenheit und Ausgeglichenheit des einzelnen Menschen.<sup>360</sup> Er vertrat die Überzeugung, daß die Hauptaufgabe der politischen Führung darin bestand, zur Krisenresistenz des Gemeinwesens beizutragen - daß dieses Ziel aber zum einen nur ein mittelbares, untergeordnetes Ziel der Bestimmung des Gemeinwesens war und daß es zum anderen nur erreicht werden konnte, wenn die politische Führung die Bedürfnisse der Bevölkerung als Stabilitäts- oder Instabilitätsfaktor einkalkulierte.

Aus dieser Einsicht leitete er die Notwendigkeit ab, auf theoretischer Ebene die politische Klugheitslehre mit der eudämonologischen Ethik zu verschränken<sup>361</sup>, um zu erfahren, welche Steuerungsmöglichkeiten eine kluge Politik hinsichtlich der Glücksbedürfnisse und Glücksansprüche der Bevölkerung besaß. Auf praktischer Ebene führte ihn diese Überlegung zum Plädoyer für die größtmögliche Offenheit und Anpassungsfähigkeit des politischen Systems, verstanden als dessen beste Stabilitätsgarantie.

Bevor die einzelnen Schritte dieses Argumentationswegs nachvollzogen werden, sei aber noch ein weiteres Merkmal des besonderen Blickwinkels von Rosminis politischer Philosophie angesprochen. Die Annahme, auch im Bereich von Staat und Gesellschaft könne präzise zwischen dem Eigentlichen (der *Substanz*) und den zusätzlichen Leistungen (den *Akzidentien*) unterschieden werden, gebot eine gewisse konservative Strenge im Umgang mit letzteren, insofern die Gefahr bestand, daß sie von den stabilitätgarantierenden Grundlagen ablenkten.<sup>362</sup> Sie implizierte eine grundsätzliche Skepsis gegenüber denjenigen Entwicklungen und Produkten, die, wie Rosmini sich ausdrückte, "die akzidentelle Vollendung der Gesellschaft" darstellten, die also, entsprechend der Grundhypothese, zu dem, was *eigentlich* das Wesen des Staates ausmachte, nur sekundär hinzukamen. Diese skeptische Vorsicht bezog sich auf alle Felder staatlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens, auf Gesetzgebung, Kultur, Ökonomie und so fort. Überall galt Rosmini zufolge das Prinzip, daß Ausbau, Zusatz, Erweiterung, Entfaltung und Entwicklung als zumindest *ambivalent* zu betrachten waren, bargen sie doch die Gefahr, von der *wesentlichen* Substanz wegzuführen.<sup>363</sup>

---

*einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, hg. von R. Pannwitz unter dem Titel *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, Nürnberg 1954, hier S. 60.

<sup>360</sup> Vgl. A. V. Castagnetta, *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini* cit.

<sup>361</sup> Zum klassischen (aristotelischen) Konzept der *Eudaimonia* vgl. J. L. Ackrill, *Aristotle on eudaimonia*, in: ders., *Essays in Aristotle's ethics*, hg. von A. Oksenberg Rorty, Berkeley 1980, S. 15-33; sowie S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Mailand 1994, S. 58 ff.; sowie M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, cit., S. 1-21.

<sup>362</sup> Diese Einstellung kennzeichnet Rosmini auch dort, wo er sich von anderen Positionen des traditionalistischen Denkens vollständig löst. Man kann sagen, daß sich die Fixierung auf die *Substanz* der Gesellschaft in seinen Frühschriften zur Politik Carl Ludwig von Hallers Einfluß verdankt, während sie später stärker auf Machiavellis politische Zweckmäßigkeitslehre aufbaut; zu Hallers Einfluß auf Rosmini vgl. M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit., hier insbesondere S. 141-176.

<sup>363</sup> Vgl. M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, cit., insbesondere S. 94 ff.; sowie S. Cotta, *La teoresi politica della "Filosofia della Politica" di Antonio Rosmini*, cit., insbesondere S. 170 ff.

*Fortschritt* ohne das Risiko der Entfernung und Entfremdung vom tragenden Fundament schien demnach unmöglich; es handelte sich für Rosmini nämlich tatsächlich um ein *fortschreiten* im Sinne von *distanzieren*, verbunden mit der Gefahr, die konstitutiven Prinzipien preiszugeben, ebenso wie im Sinne eines Fortschritts, der zwar zur Perfektionierung einzelner Elemente führte, dabei aber nicht dagegen gefeit war, das Eigentliche, Wesentliche, Substantielle einer Gesellschaft aus den Augen zu verlieren. Ein wichtiger Bestandteil seiner politischen Philosophie war daher das, was man eine politisch ausgerichtete *Gedächtnisethik* nennen könnte: das heißt, die Auseinandersetzung mit der Frage nach der sozialen und politischen Funktion des Gedächtnisses und nach der sozialen Notwendigkeit einer kollektiven Gedächtnispflege.<sup>364</sup>

Anhand der formallogischen Anwendung des Substanz-Akzidens-Prinzips auf die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse und mit Hilfe der daran anknüpfenden Untersuchung historischer Fallstudien definierte Rosmini gesellschaftliche Krisen als Situationen, in denen die eigentliche, innerste Existenzgrundlage des Gemeinwesens in Frage gestellt und brüchig wurde. *Krise* war damit gleichbedeutend mit *innerer* Krise und unterstellte, daß die inhärenten gesellschaftlichen Kräfte für Stabilität oder Instabilität verantwortlich waren:

"Wir haben gesagt", so resümierte er, "daß der umfassende und allgemeine Grund für den Bestand oder den Untergang der Gesellschaften in deren innerer Natur liegt."<sup>365</sup>

Wenn man die "innere Natur" der Gesellschaft und die darin wirkenden Kräfte zu den Protagonisten sozialer Entwicklungen erklärte, so bedeutete das nicht, daß die heilsgeschichtliche Dimension ausgeblendet wurde. Die Vorsehung blieb in der Geschichte wirksam.<sup>366</sup> Aber der Säkularisierungsschritt, den Rosmini vollzog, war unverkennbar: Unberechenbare äußere Einwirkungen wurden aus dem politischen Kontext herausgenommen, sei es in Form der "plötzlichen Erschütterungen von außen", von denen Machiavelli gesprochen hatte, sei es aber eben auch in Form wundergleicher Eingriffe, die sich der politikwissenschaftlichen Analyse entzogen. Die Rede von der "inneren Natur" der

<sup>364</sup> Vgl. dazu ausführlicher Kapitel X. der vorliegenden Arbeit. Soweit ich sehe, hat die Rosmini-Forschung diesen für Rosminis politische Philosophie m. E. wichtigen Aspekt bisher vernachlässigt; bei P. Piovanis (*La teodicea sociale di Rosmini*, cit., S. 123) findet sich eine knappe Anmerkung zum "oblio" der Gesellschaften, allerdings bezieht der Autor diese "Vergesslichkeit" auf die Gründe für die *Ungleichheit* zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft und zwischen den Gesellschaften. Zu wenig beachtet wird Rosminis Feststellung, daß die soziale und politische Verbindlichkeit bedroht ist, wenn das gemeinsame Gedächtnis verloren geht. Dies ist eine Sorge, die er mit Vertretern des konservativen Lagers teilt, vgl. zu letzterem H. Sedlmayr, *Erneuerung als konservatives Prinzip*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus in Europa*, cit., S. 73-94;

<sup>365</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 73.

<sup>366</sup> Zum Verhältnis von Weltgeschichte und Heilsgeschehen bei Rosmini vgl. Pietro Piovanis zitierte Studie *Teodicea sociale*; auch F. Mercadante, *Il regolamento*, cit., S. 322 ff.; sowie S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosiniana*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 17-54; auch

Gesellschaft bedeutete vor allem, die Präsenz und Wirksamkeit sozialer Käfte nachweisen zu können, deren Dynamik für die Dynamik des Staates verantwortlich war. Dessen Entwicklung mit den Stadien Entstehung, Entfaltung, Blüte, Dekadenz, Zerfall und Untergang verdankte sich menschlichem Verhalten, das im Kollektiv sowie im Zusammenwirken zwischen Einzelem und Masse ganz spezifischen Gesetzmäßigkeiten folgte.<sup>367</sup> Eine der Hauptaufgaben von Politik mußte daher darin bestehen, diese Gesetzmäßigkeiten zu durchschauen und - wo möglich - *lenkbar* zu machen. Eine zweite durch Krisendiagnostik gewonnene Erkenntnis bezog sich deshalb auf die Rolle der Regierung und die Reichweite ihrer Möglichkeiten unter den Bedingungen solcher gesetzmäßiger Abläufe.<sup>368</sup>

### **III.3.4.) Der Radius der Politik - die Machtfrage**

Die Auseinandersetzung mit Funktion, Zuständigkeit und tatsächlichem Einfluß von Regierung bildete daher einen Schwerpunkt in Rosminis Überlegungen. Immer wieder betonte er, daß die politische Philosophie der politischen Praxis, wie sie von der *Regierung* vollzogen wurde, zu dienen hatte und unmittelbar zugute kommen sollte. Die didaktische Hinwendung zur Praxis war einer der Gründe, die ihn veranlaßten, bei der Behandlung des Themas *Regierung* von der Frage nach dem *Zustandekommen* von Regierung abzurücken und die Frage nach der *Wirksamkeit* von Regierung vorzuziehen. Wieder - wie bei der allgemeineren Frage nach der Gesellschaft überhaupt - legte er historisch-phenomenologisch zugrunde<sup>369</sup>, daß es, wo es Gesellschaft, da auch Regierung gab, um dann, auf dem Weg über die Erörterung der *Konsequenzen* von Regierungshandeln zu einer genaueren Bestimmung von deren Eigenschaften und Wesenmäßigkeiten zu gelangen.<sup>370</sup> Die Frage nach der Legitimität stellte sich demzufolge, wie Machiavelli gefordert hatte, nicht vom

---

M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.; G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Neapel 1999, hier S. 59 ff.

<sup>367</sup> Vgl. dazu insbesondere A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 65 ff.

<sup>368</sup> Als mögliches Vorbild für diese Kombination von Geschichtsphilosophie, Soziologie und Regierungslehre bzw. politischer Theorie bei Rosmini kommt Adam Ferguson's Lektion über die Geschichte der *civil society* in Frage, wie überhaupt eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen den beiden Autoren festgestellt werden kann, beispielsweise die Abneigung beider gegen ein Übermaß an Regierung; die Diagnose des Dekadenrisikos bei ungebremster Dominanz privater Interessen in der Gesellschaft; die (von Montesquieu geerbte) Überzeugung, es gebe keine allgemeingültige, beste Staatsverfassung, sondern stets nur angemessene Staatsformen. Ich werde auf diese und weitere Punkte im Verlauf der Arbeit noch näher eingehen; zu Ferguson's politischer Theorie vgl. neben der zitierten *Introduction* von Louis Schneider zur englischen Ausgabe insbesondere Z. Batscha/H. Medick, *Einleitung* zur deutschen Ausgabe *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, S. 7-93; insgesamt zum Thema *civil society* vgl. A. B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York 1992.

<sup>369</sup> In seinem Verfassungsentwurf betrachtet er hingegen die Regierung nicht als *kongenial* zur Gesellschaft, sondern sozusagen als ein Hilfsmittel, das aus Zweckmäßigkeitserwägungen hinzutritt, vgl. Kapitel IX. der vorliegenden Arbeit.

<sup>370</sup> Damit distanziert er sich vom naturrechtlichen und vernunftrechtlichen Vertragsdenken; vgl. zu diesem I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 43 ff.



genetischen, sondern vom konsequentialistischen Standpunkt aus: Über die Qualität von Führung entschied nicht ihre *Konstitution*, sondern ihr *Ergebnis*.<sup>371</sup> (An dieses Ergebnis legte Rosmini allerdings ganz andere Maßstäbe an als Machiavelli !) Unstrittig war für ihn jedenfalls, daß nicht schon das *Verfahren* der Regierungsbildung deren Legitimität garantierte, sondern daß historische Umstände, gesellschaftliche Rahmenbedingungen und die Qualität der Handhabung politischer Macht bei der Legitimitätsfrage mitbedacht werden mußten.<sup>372</sup>

Daß sich Rosmini dieser Frage von der Perspektive der *Wirkung* her näherte, hing mit einer für ihn zentralen Problematik zusammen: Seine politikphilosophische Reflexion kreiste um die Erkenntnis, daß der moderne Staat über eine ungeheure Macht verfügte.<sup>373</sup> In dieser Hinsicht unterschied er sich nicht von der antiken Polis und ihrem unmittelbaren Zugriff auf das Ethos der Bürger. Es traf zu, daß sich der "Kreislauf der Politik" unendlich erweitert hatte, aber dadurch war die Abhängigkeit des einzelnen von seinem politischen Umfeld nicht geringer geworden. Allerdings war die Unmittelbarkeit der *Polis*-Politik einer nicht näher zuschreibbaren Staatsmacht gewichen. *Società civile*, *Stato* und *governo* stellten in diesem Zusammenhang für Rosmini Synonyme dar.<sup>374</sup> Sie standen ununterschieden für die machtvolle Instanz von Einfluß und Entscheidungsbefugnis, die dem Individuum entgegentrat. Für ihn gab den Ausschlag, daß die Staatsmacht *per definitionem* - jenseits aller denkbaren Gewaltenteilung und unabhängig von den Verfahren ihrer Konstituierung - massiven Einfluß auf die Bürger ausübte und daß ihr Handeln sich direkt und nachhaltig auf die Entwicklung der Gesellschaft auswirkte.<sup>375</sup> Dies geschah unabhängig von dem Wunsch der Regierung nach tatsächlicher Einflußnahme. Die moderne Gesellschaft war, Rosmini

<sup>371</sup> Vgl. dazu H. Münkler, *Machiavelli*, cit., S. 281 ff.

<sup>372</sup> So entspricht es sowohl Montesquieus Rechtmäßigkeitsverständnis als auch der soziologischen Perspektive bei Ferguson; vgl. I. Berlin, *Montesquieu*, cit., S. 232 ff.; und H. Mandt, *Wurzeln der europäischen Liberalismus-Kritik*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, cit., S. 223-238.; sowie allgemein zu dieser liberalen Denkfigur M. Zöller, *Liberal, Konservativ, Liberalkonservativ*, ebd., S. 293 ff.

<sup>373</sup> Zu dieser für Rosmini zentralen Diagnose, die gewissermaßen *leitmotivisch* das gesamte Oeuvre durchzieht, hat sich die Rosmini-Literatur vielfach geäußert; vgl. G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 88 ff.; ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 57 ff.; E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dipotismo*, cit.; ders., *Etica sociale*, cit., S. 161 ff.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit.

<sup>374</sup> Die Rosmini-Forschung ist sich uneins hinsichtlich der Frage, inwieweit für Rosmini *Stato* und *società civile* unter bestimmten Aspekten *identisch* sind; zu dieser Debatte vgl. G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 22 ff.; ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 57 ff.; besonders nachdrücklich gegen eine Identifikation wendet sich F. Mercadante: "Rosmini ist ein Philosoph der Gesellschaft, nicht der Nation und auch nicht des Staates", in: *Il regolamento della modalità dei diritti*, cit., S. 290; festzuhalten bleibt jedoch, daß Rosmini in der Auseinandersetzung mit den freiheitsgefährdenden Zügen des modernen Staatswesens nicht zwischen dem *Staat*, der *società civile* und den ausführenden Organen des *governo* unterscheidet; ähnlich auch P. Zovatto, der feststellt: "Der Staat tritt an die Stelle der *società civile*, wenn an die Stelle des personalen Charakters der zwischenmenschlichen Beziehungen der Konflikt tritt", in: P. Zovatto (Hg.), *Introduzione a Rosmini*, Stresa, Triest 1992, S. 195 ff, hier 204; vgl. auch mein Beitrag "*Begriffe*" *della Filosofia della Politica*, cit.; sowie M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 187.

zufolge, so beschaffen, daß in jedem Fall die Maßnahmen ihrer Leitungsebene - im Sinne der Bündelung staatlicher Gewalten - direkt in das Leben jedes einzelnen eingriffen und es mitbestimmten. Dies gehörte zu ihren spezifischen Wesensmerkmalen.<sup>376</sup> Auch eine liberale, um legislative Zurückhaltung bemühte Regierung beeinflusste eben mit dieser Gesetzesabstinenz den privaten Raum des Bürgers, nicht nur durch die Rahmenbedingungen, innerhalb deren dieser sich entfaltete, sondern auch durch ihren ungeheuren Einfluß auf seine Haltungen, Einstellungen, Überzeugungen, kurz: auf sein Bewußtsein.<sup>377</sup>

Ein Hauptanliegen der rosminischen Politikreflexion lag daher in dem Nachweis dieser Machtfülle und Einflußmöglichkeiten seitens der Politik. Rosmini war davon überzeugt, daß die Zugriffs- und Lenkungsoptionen des zeitgenössischen Staates sogar noch zunahmen. Das hing mit zwei von dessen Wesensmerkmalen zusammen: Zum einen hatte die diesen kennzeichnende gewaltige soziale Dynamik die Grenze zwischen *Privat* und *Öffentlich/Staatlich* zumindest durchlässiger gemacht und dafür gesorgt, daß die beide Sphären stärker als zuvor interagierten.<sup>378</sup> Zum anderen war, Rosmini zufolge, von dieser sozialen Dynamik auch das gesamte weltanschaulich-ethische Universum betroffen: Die Mobilisierung vormals festgefügtter Anschauungen führte zu einer Ideologisierung der Gesellschaft, in die die Regierung massiv eingreifen konnte. "Die Ideen" waren zu einem Herrschaftsinstrument geworden, das, so Rosmini, die Überzeugungen des einzelnen stärker prägte, als es in Zeiten gesellschaftlicher Statik der Fall gewesen war.<sup>379</sup>

Daraus leitete er die Forderung ab, daß die vornehmste Aufgabe der Politikdidaktik darin bestehen mußte, die Machtfülle der Politik bewußt zu machen. Philosophisch betriebene Politik mußte *aufklärende Regierungslehre* sein, in dem Sinne, daß sie die Einflußmöglichkeiten und die tatsächlichen Auswirkungen von Regierungshandeln offenlegte.<sup>380</sup> Dabei konnte es nicht nur um den allgemeinen Zusammenhang zwischen der Lenkung des Staates einerseits und dessen Gesamtentwicklung andererseits gehen.

---

<sup>375</sup> Vgl. M. Sancipriano, *Il cittadino e lo Stato nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: A. G. Manno (Hg.), *Lo Stato e i cittadini*, Neapel 1982, S. 247 ff.

<sup>376</sup> Diese Wesensbeschreibung des modernen und vor allem des nachrevolutionären Staates lehnt sich eng an die Diagnose von Tocqueville und Constant an; zu diesen vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 121 ff.

<sup>377</sup> Mit dieser Diagnose geht Rosmini über die liberale Kritik an dem potentiell "despotischen" Charakter des modernen Staates hinaus. Entscheidend ist für ihn vielmehr die Feststellung der individualitätsfeindlichen Moderne, inklusive des durchrationalisierten, bürokratisierten Staates; vgl. zu dieser Entwicklung J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., S. 157 ff.

<sup>378</sup> Zur ambivalenten Auffassung der Öffentlichkeit in der Theorie des Liberalismus ebd., S. 143 ff.

<sup>379</sup> Dies entspricht als *negative* Diagnose exakt der *positiven* Prognose von der Verwandlung des politischen Gemeinwesens in einen *Technischen Staat*, wie sie von den sozialistischen Utopien, insbesondere bei Saint-Simon, vertreten wird, vgl. R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., S. 209 ff.

<sup>380</sup> Vgl. F. Traniello, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 147-158, hier insbesondere S. 151 ff.

Entscheidend wurde vielmehr der Nachweis der Konsequenzen politischen Handelns für das geistig-moralische und materielle Leben des einzelnen, ebenso wie umgekehrt die Auswirkungen von Einstellungen, Haltungen und Mentalitäten der Bürger auf die Staatsgeschäfte beleuchtet werden mußten.<sup>381</sup>

Diese hochkomplexe Interdependenz verschaffte der politikphilosophischen Unterweisung immense Bedeutung. Denn Rosmini ging davon aus, daß das, was er als "falsche" oder "fehlerhafte" Politik bezeichnete, Folge von Unwissen und Unaufgeklärtheit bezüglich solcher komplexer Zusammenhänge war. Sie zu durchschauen, hieß zunächst, zu erkennen, daß Politik niemals nur Machttechnik sein konnte<sup>382</sup>, sondern ein Klugheitsgeschäft war.<sup>383</sup> *Klugheit* bezeichnete dabei aber kein vordergründiges Opportunitätskalkül, sondern in gut scholastischer Manier das Vermögen, Wesentliches von Unwesentlichem unterscheiden zu können<sup>384</sup>, und *wesentlich* wiederum war für die Politik insgesamt wie für einzelne Maßnahmen die Folgeabschätzung hinsichtlich des unmittelbaren Politik-Zwecks, sprich: die Krisenprävention.<sup>385</sup>

Anhand dieses Kriteriums schien es Rosmini umgekehrt möglich, trotz des komplexen Wirkungszusammenhangs, eine Fehlerdiagnostik und -prävention vorzulegen, die sich eng an Platons Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum anschloß: Fehler in der Politik waren die Folge logischer Irrtümer.<sup>386</sup> In der Politik, wie in jedem anderen Wissensgebiet, gab es deshalb *Täuschung, Sophistik, gedankliche Trugbilder und Einbildungen, Fehleinschätzungen*

<sup>381</sup> Diese Fragestellung dominiert in Tocquevilles *Démocratie en Amérique* (dort speziell mit Blick auf die Frage der politischen und sozialen *Gleichheit*), der sich Rosmini verpflichtet weiß, vgl. M. Tesini, *Rosmini lettore di Tocqueville*, cit.

<sup>382</sup> Oder überhaupt machtorientiert, gemäß Max Webers Definition vom "Kampf um Macht, Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt", in: M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, München 1921, S. 397.

<sup>383</sup> Vgl. H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., S. 174 ff.

<sup>384</sup> So definiert sie Rosmini selbst, unter ausdrücklicher Berufung auf Thomas von Aquin, vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 68 ff. Rosmini versucht, Thomas Politik-Begriff mit Machiavellis Begriff von politischer Klugheit zu versöhnen: Die kluge (Vor-)Sorge für die Stabilität des Gemeinwesens erfüllt jenen "habitus", den Thomas als "virtus" des "princeps bonus" bezeichnet (*S. Th.* II-II, q. 47, a. 11). "Politik" ist nach Thomas ein *spezifischer* Habitus, der sich von der allgemeinen "recta ratio" unterscheiden läßt, insofern es sich um die "prudencia" handelt, die Sorge für das "bonum commune" trägt. Entsprechend sieht Rosmini in ihr die spezifische Klugheit dessen, der um des "bonum commune" willen für die Krisenprävention sorgt.

<sup>385</sup> Entsprechend bezeichnet Rosmini in der *Philosophie des Rechts* die "Politik" auch als die "prudenza sociale" (dt. "gesellschaftliche Klugheit"), vgl. A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 2579. Das ist offensichtlich eine Anleihe bei Cicero, der die Tugend des beispielhaften Bürgers und Staatsmannes die "prudencia civilis" nennt, vgl. *De re publica*, lat.-dt. Ausgabe, hg. von K. Büchner, Zürich 1987, S. 27 f, passim.

<sup>386</sup> Ernst Cassirer hat gezeigt, daß sich diese Fehler-Definition (Irrtum als Abweichung von der erkennbaren Wahrheit) von Platon bis Thomas von Aquin in den Lehren von der Politik nachweisen läßt, vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 86 ff., 104 ff., S. 129 ff; vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 68-70.

und *illusionäre Hoffnungen*.<sup>387</sup> Sie traten auf, wenn einseitige oder unvollständige Vorstellungen über die Zuständigkeit der Politik und ihr Instrumentarium herrschten, die sich ihrerseits der Verkenntnis des *Wesens* von Politik und gesellschaftlichem Zusammenleben verdankten. Rosmini prangerte daher besonders kritisch ein Politikverständnis an, das *wesensfremd* war, weil es vom Politiker nicht berufsadäquate Eigenschaften wie Führungsqualität und Entscheidungskompetenz verlangte, sondern beispielsweise äußeres Erscheinungsbild und rhetorische Fähigkeiten prämierte. Ein solches Unvermögen zur Beurteilung nach sachgerechten Kriterien hatte Montaigne spöttisch kritisiert, und Rosmini zitierte ihn in der Abhandlung *Vom umfassenden Grund* zustimmend mit einer ausführlichen Passage aus den *Essais*.<sup>388</sup> Montaigne seinerseits hatte dort Demosthenes als Zeugen angeführt, um deutlich zu machen, wie problematisch gerade auf dem Feld der Regierungskunst die populistische Abweichung von den objektiven Qualitätskriterien war. Rosmini griff also auf ein altes, von Autoritäten bestätigtes Wissen zurück, das besagte, daß es - so wie in allen anderen Künsten - auch *sub specie politica* einen objektiven Kriterienkatalog für die Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit von Zielsetzung und Mittelverwendung gab. Wichtig war dabei für ihn, daß sich von der angenommenen Objektivität der Beurteilungskriterien aus auch eine Bewertung der konkreten Einzelmaßnahmen ableiten ließ. Auch sie mußten sich an der Wertehierarchie messen lassen, an deren Spitze der einzelne Mensch stand.<sup>389</sup> Die Objektivität dieser Hierarchie war unantastbar und durch kein wie auch immer geartetes Entscheidungsgremium aufhebbar. Diesen Aspekt hat er betont, weil er davon überzeugt war, daß die zunehmende Demokratisierung des Politischen, die er für die große Bewegung der Neuzeit hielt, die Objektivität der Beurteilungskriterien *guter Politik* in Frage stellte. Was Montaigne noch als eine individuelle Schwäche einzelner Personen entlarvt hatte, repräsentierte in Rosminis Augen die Gefährdung eines Entwicklungstrends, der von der Trivialisierung der Politik durch ihre Unterwerfung unter sachfremde Qualitäten gekennzeichnet war.<sup>390</sup>

Aufklärung und Belehrung durch eine philosophische Politikbetrachtung waren um so unverzichtbarer, als die Irrtumsfähigkeit im Umgang mit der Politik weitreichende Konsequenzen hatte. Politik - auch schlechte Politik - besaß in jedem Falle immense

<sup>387</sup> Autoritative Quelle hierfür ist auch die *Nikomachische Ethik* (1110b, 20-30). Dort heißt es: "Jeder schlechte Mensch ist in Unkenntnis dessen, was er tun und lassen sollte, und es ist stets aufgrund von Irrtum dieser Art, daß ein Mensch ungerecht und ganz allgemein schlecht wird."

<sup>388</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 71; er zitiert Montaignes 40. Essay, (dt. Ausgabe hg. von H. Lüthy, Zürich 1952, S. 272).

<sup>389</sup> Zu Rosminis Kritik an politischen Theorien, die auf eine solche Hinordnung verzichten, vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 215 ff.

Bedeutung und Auswirkung für das individuelle Leben. Aber so sehr Rosmini einerseits den ungeheuren Einfluß der Politik auf den geistigen Habitus und die moralische Verfassung des einzelnen betonte, so sehr warnte er andererseits davor, die Effektivität politischer Lenkungsversuche zu überschätzen. Tatsächlich lag hier für ihn das große Dilemma moderner Politik: Ihre enorme Reichweite war nicht nur faktisch gegeben, sondern von wichtigen Denkrichtungen der Moderne auch ideologisch gewollt.<sup>391</sup> Der Anspruch und der Wunsch, die allgemeinen Verhältnisse und das Leben der Bürger politisch zu gestalten, waren ein Bestandteil des modernen Denkens, den er von der Intention her durchaus guthieß, dessen Erfolgchancen er aber sehr skeptisch beurteilte und den er daher insgesamt verwarf. Die Gesellschaft war ein zu komplexes System, als daß sich dirigistische Lenkungseingriffe in allen Nebenwirkungen kalkulieren ließen.<sup>392</sup> Die Auffassung, daß Politik es mit einem hochsensiblen Körper zu tun habe, begründete das, was man Rosminis *Wesentlichkeitspostulat* nennen könnte, also die Forderung, Politik müsse sich um die *existentialia* kümmern, und zwar nicht nur, weil ohne diese die Gesellschaft/der Staat garnicht bestehen konnten, sondern auch, weil nur in Bezug auf sie eine Wenn-Dann-Gesetzmäßigkeit inklusive Nebenwirkungen kalkulierbar schien. Das Wesentlichkeitspostulat verdankte sich in besonderem Maße Rosminis tiefer Überzeugung, daß sich gerade auf dem Feld des Politischen menschliche Möglichkeiten und Grenzen in exemplarischer Weise verschränkten<sup>393</sup>: Der Proteus "Gesellschaft"<sup>394</sup> war unzweifelhaft Menschenwerk, aber er war doch nur bis zu einer eng bemessenen Grenze bewußtes, so und nicht anders beabsichtigtes

<sup>390</sup> Erneut ist Tocquevilles Einfluß unverkennbar. Vor allem im II. Teil von *Über die Demokratie in Amerika* wird das Problem der Trivialisierung bekanntlich auch am Beispiel der Kultur und Kunst dargestellt.

<sup>391</sup> Angefangen bei Thomas Hobbes' Modell eines "technischen Staates", vgl. dazu B. Willms, *Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tshi Minh*, Stuttgart 1971, S. 32 ff.

<sup>392</sup> Eine mögliche Quelle stellt auch hier Adam Ferguson dar, der die Diagnose der Komplexität moderner Gesellschaften mit der Feststellung verbindet, daß die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht als Ganze planbar seien. Ihre Kompliziertheit schließe sowohl aus, daß sie geplant seien, als auch, daß sie vollständig verstanden werden könnten, vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 180 ff., insbesondere S. 182.

<sup>393</sup> In diesem wichtigen Punkt stützt sich Rosmini offensichtlich auf unterschiedliche Denktraditionen: Zum einen scheint er aus der traditionalistischen, antirationalistischen Richtung die Überzeugung von der Beschränktheit menschlichen Planungsvermögens zu schöpfen. Erinnert sei hier besonders an De Maistres Demonstration der buchstäblichen Unberechenbarkeit des *Krieges*, vgl. I. Berlin, *Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus*, cit., S. 159 ff, S. 179 ff.; zum anderen fließt aber auch das Gedankengut des Liberalismus ein mit seiner Ablehnung des "großen Übels der unnötigen Mehrung der Regierungsmacht", wie es John Stuart Mill später bei der Aufzählung der "Einwände gegen die Einmischung von seiten der Regierung" formuliert, vgl. J. S. Mill, *Über Freiheit*, dt. von A. v. Borries, Frankfurt/M. 1987, hier S. 131 f.

<sup>394</sup> Rosmini selbst greift verschiedentlich auf den sagenhaften *Proteus* zurück, um die Gesellschaft zu charakterisieren, z.B. in *Introduzione alla Filosofia*, cit., Teil 1, Abschnitt 4; zentral ist auch die Passage in der *Philosophie des Rechts*, in der Rosmini moniert, die bisher präsentierten Konzepte von *società civile* seien wie Proteus und entzögen sich der Festlegung in dem Moment, da man sie definitorisch erfassen wolle. Seiner Ansicht nach ist dies höchst problematisch angesichts der "besonderen Verantwortung" der Gesellschaft für den Rechtsschutz des Individuums (*Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 3, Buch 4, Kap. 3, § 3, Nr. 1672, S. 609).

Menschenwerk.<sup>395</sup> Aus dem Wesentlichkeitspostulat leitete Rosmini daher ein Politikideal ab, das in dem Wissen um die begrenzte Zielgenauigkeit von Gestaltungsmöglichkeiten eine weise Selbstbeschränkung der Politik propagierte.

Sein Fazit aus der Krisendiagnose lautete, daß das Gemeinwesen instabil wurde, wenn es nicht mehr den Bedürfnissen der Bürger entsprach. Dieser Befund galt unabhängig von der Frage, ob die Bedürfnisse als moralisch berechtigt oder nicht anzusehen waren. Es war ein Befund, der ihn Rousseau annäherte, ohne daß er dessen Prämissen übernommen hätte. Denn die Untersuchung des Krisenphänomens führte zu dem Ergebnis, daß die politische Gesellschaft durch den Gemeinsinn und durch den Sozialwillen der Bürger existierte.<sup>396</sup> Es war das Bürgerethos, das ihr Bestand gab. Die innere Verbundenheit der Bürger mit dem Gemeinwesen und die Teilnahme an ihm waren das *Wesen* von Gesellschaft. Oder anders ausgedrückt: Gesellschaft war das, was die Bürger aus ihr machten. Sie mochte eine Verfassung und Institutionen besitzen, aber sie existierte nicht unabhängig vom *Bürgerwillen*. Auch Verfassung und Institutionen bestanden nur, insofern sie von den Bürgern bewußt gewollt, bejaht, mit bürgerschaftlichem Geist erfüllt wurden.<sup>397</sup> Rosmini umging Rousseaus Begriff der *volonté generale* und sprach statt dessen vom *Gemeinschaftswillen* (it. *volontà collettiva*)<sup>398</sup>, um sich nicht dem Mißverständnis auszusetzen, es ginge ihm um den formalen Akt der Gesellschaftsgründung und Rechtsdelegierung. Sein Erkenntnisinteresse zielte ja nicht auf die Frage nach der *Legitimität*, sondern auf die Frage nach der *Bestandsgarantie* von Gesellschaft, und er entdeckte diese in der Übereinstimmung des Bürgersinns mit dem, was

---

<sup>395</sup> Erneut könnte es das Vorbild von Adam Ferguson's Darstellung der Geschichte der *società civile* sein, das sich hier wiederfindet. Ferguson hatte "human action" und "human design" einander gegenübergestellt und behauptet, im Allgemeinen werde bei der Betrachtung der sozialen Entwicklung dem planmäßigen "design" zuviel Bedeutung beigemessen. Die Leistung eines Lykurg oder Solon in der Geschichte der Verfassungen werde dadurch regelmäßig überbewertet; vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 122; Ferguson zitiert seinerseits als seine Quelle die Memoiren des Kardinals Retz. Bekanntlich hat sich auch Friedrich August Hayek Ferguson's Differenzierung von "human action" und "human design" zueigen gemacht, vgl. ders., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago 1967, Kapitel 6, "The Results of Human Action but not of Human Design".

<sup>396</sup> J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, üb. und hg. von H. Brockard, Stuttgart 1983, Kapitel 5 und 6, S. 15 ff. "Es wäre deshalb gut", postuliert der Autor, "bevor man den Akt untersucht, durch den ein Volk einen König erwählt, denjenigen zu untersuchen, durch welchen ein Volk zum Volk wird." Zu Rousseau nach wie vor maßgeblich I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Berlin 1968.

<sup>397</sup> Mit diesem Gedanken greift Rosmini (unausgesprochen) auf Aristoteles Konzept der *koinonía politike* zurück, die Dolf Sternberger als Konzept vom "Bürgerstaat" interpretiert hat; vgl. D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., 41 ff., passim; erkennbar ist auch der Einfluß von Montesquieus Verfassungsbegriff, gemäß welchem "Verfassung" nicht auf ein juristisches Normgefüge reduziert werden darf, sondern ein Geflecht aus kulturellen, institutionellen und psychologischen Faktoren des sozialen Lebens nebst seinen geschichtlichen und natürlich-physikalischen Bedingungen ist, vgl. P. Kondylis, *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Berlin 1996; zur Tradition dieses "Verfassungsbegriffs" vgl. auch T. Würtenberger, *Zeitgeist und Recht*, Tübingen 1987, S. 60 ff.

<sup>398</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kap. 13, das die Notwendigkeit eines "positiven kollektiven Willens" zum Zweck der Erhaltung der Gesellschaft behandelt, S. 112 ff.

sich ein Gemeinwesen als gemeinsames Ziel vornahm, also letztlich in der Identifizierung der Bürger mit dem Gemeinwohl und in ihrer Partizipation daran.<sup>399</sup>

Diese Erkenntnis hat Rosmini in mehrere Richtungen weiter geführt: Zum einen nahm er sie zum Ausgangspunkt einer historischen Soziologie, die den geschichtlichen Wandel jenes kollektiven Bürgerwillens, der der Gesellschaft Gestalt gab, untersuchte und seine Gründe erforschte.<sup>400</sup> Zum zweiten mußte geprüft werden, welche Folgen sich aus der Erkenntnis der *Substanz* von Gesellschaft für die Lehre von der rechten Gesellschaftsordnung ergaben. Zu untersuchen war dabei, inwieweit sich das Kriterium der *Stabilität durch Partizipation* übertragen und einarbeiten ließ in eine tatsächliche, normative Gesellschaftsordnung.<sup>401</sup>

Die Brücke zu einer politischen Ethik, die normative Aussagen über die Beschaffenheit der Gesellschaft machte, stellte für Rosmini allerdings erst die zweite Etappe dar. Zunächst einmal ging sein Anspruch dahin, wertneutrale Gesetzmäßigkeiten mit prinzipieller Aussagekraft hinsichtlich der größeren oder geringeren Krisenfestigkeit eines Gemeinwesens aufzudecken. Jenes allgemeine Gesetz von *Substanz und Akzidens*, das er das "erste politische Kriterium" genannt hatte, enthielt folglich noch keine moralische Wertung hinsichtlich der *Qualität* der jeweiligen Substanz oder Grundlage oder *raison d'être* einer Gesellschaft beziehungsweise eines Staates. Ebenso allgemeingültig wie lapidar hieß es dazu lediglich: Egal, was im einzelnen Staatsfundament ist - wenn es verfällt, geht der Staat insgesamt zugrunde, gleichgültig, wie ausgefeilt und raffiniert seine äußere Form ist. Das *Substanz*-Gesetz stellte sich damit ausdrücklich als mechanisches Funktionsgesetz dar, ohne sittlichen Anspruch.

Hingegen mußte ein Postulat der politischen Ethik dort formuliert werden, wo es um den *Umgang* mit dem gewonnenen Gesetz ging. Denn in dem Moment, da daraus eine Handlungsmaxime wurde, von deren Befolgung die Stabilität des Gemeinwesens abhing, bedeutete die Nichtbefolgung eine Verfehlung gegenüber der Hauptpflicht der politischen Führung, als da war: zur Prosperität des Gemeinwesens beizutragen.<sup>402</sup>

Sehr bewußt hat Rosmini in seiner politischen Philosophie den Schritt, der sich hier abzeichnete, vollzogen, den Schritt nämlich von der Deskription des wissenschaftlichen

<sup>399</sup> Im Gegensatz dazu geht es für Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* um die *Legitimität* des politischen Gemeinwesens, die sich durch die Identität mit dem Gemeinwillen definiert, vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch II, Kap. 6, S. 41; vgl. dazu D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 40.

<sup>400</sup> Das ist sozusagen die "montesquieuische" Spur, die er verfolgt, insofern Montesquieus Verfassungsbegriff den Weg in die (historische) Soziologie weist, vgl. F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cit., S. 23 ff.

<sup>401</sup> Zum Partizipationsgedanken bei Rosmini vgl. F. Mercadante, *Il regolamento*, cit., S. 184 ff., S. 202 ff., sowie F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 270 ff.

<sup>402</sup> Vgl. B. Brunello, *Stato, Governo e Partiti secondo Rosmini*, in: "Humanitas" (monographisches Heft aus Anlaß des 100. Todesjahres) Brescia 1955, S. 960-973.

Objekts zur Setzung von Normen *für* dieses Objekt.<sup>403</sup> War zum einen die Reduktion von Unberechenbarkeit ein Desiderat der politischen Wissenschaft zwecks Kalkulierbarkeit gesellschaftlicher Vorgänge und Entwicklungen, so war oder wurde zum anderen die Beschränkung von *Willkür* ein Postulat der politischen Ethik, sowohl innerhalb der Gesellschaft als auch zwischen Gesellschaften und Staaten: je regelgerechter menschliches Verhalten im Gemeinwesen, desto präziser die entsprechende Wissenschaft, desto kalkulierbarer aber auch der Umgang zwischen den politischen Akteuren.<sup>404</sup>

Diese Verschiebung des ethischen Diskurses weg von der idealen Ordnung hin zum Problem des *richtigen Umgangs* mit politischen und soziologischen Gesetzmäßigkeiten war kennzeichnend für jenen Teil in Rosminis politischer Philosophie, in dem es um Krisendiagnose und Krisenmanagement ging, deren Summe der Traktat über *Bestand und Fall von Gesellschaften* darstellt. Nicht die (objektive) sittliche Qualität des Staatswesens entschied über dessen Krisenresistenz, es entschied darüber vielmehr die (subjektive) Sorge und Klugheit seiner Politiker, das staatstragende Fundament zu hüten und zu bewahren. Entsprechend lautete Rosminis Handlungsanweisung für eine "ordentliche Politik" (it. *sana politica*):

"Man muß versuchen, das, was die Existenz oder die Substanz der Gesellschaft ausmacht, zu bewahren und zu stärken, selbst wenn man deswegen das vernachlässigen muß, was die akzidentelle Vollendung der Gesellschaft konstituiert."<sup>405</sup>

"Ordentlich" oder "gesund" war demnach eine Politik, die erfolgreich für die Stabilität des Gemeinwesens sorgte, was Rosmini zufolge nur mit Hilfe der rigorosen Konzentration auf die Staatsgrundlagen gelingen konnte.<sup>406</sup> So konstatierte er umgekehrt, der schlimmste politische Fehler sei, wenn

"der, der die Gesellschaft regiert, aus dem Blick verliert, was den Bestand dieser Gesellschaft ausmacht, und sich zu sehr mit dem beschäftigt, was ihre zusätzliche Vollendung bildet."<sup>407</sup>

<sup>403</sup> Zum Verhältnis Deskription-Normativität in Rosminis Politik vgl. F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 183 ff.

<sup>404</sup> Die Erwartung, daß die Verwissenschaftlichung der Politik zugleich die Regelkonformität und Rationalität des Verhaltens im Gemeinwesen erhöhen werde, teilt Rosmini mit Kant, während er wie dieser Distanz hält zu der "eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte", so Kant in, *Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt*, in: ders., *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, cit., S. 183-200, hier S. 186. Das Aufklärungspostulat, das besagt, daß *Unwissen* ein moralisches Problem in der Politik sei, wird von Rosmini vollständig akzeptiert; vgl. zum politischen Denken der Aufklärung auch E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., hier S. 217 ff.

<sup>405</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 66.

<sup>406</sup> In der *Philosophie des Rechts* präzisierte er später: "Eine gesunde, vollständige Politik bedeutet, die *società civile* so zu führen, daß sie ihren Zweck erreicht, und zwar so, daß das Erreichen dieses Zwecks das Fernziel nicht beeinträchtigt, sondern diesem vielmehr nutzt. Wir haben desweiteren gesagt, daß die Kunst, die Gesellschaft zu ihrem Zweck zu führen, die *Politik im engeren Sinne* darstellt; die Kunst, den Zweck dem Fernziel unterzuordnen, gehört zur *Philosophie der Politik*. Das ist der edlere Teil, der moralische Teil der Politik", vgl. A. Rosmini, *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 1733.

<sup>407</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 67.



Es gibt, soweit ich sehe, kein Vorbild für diesen Versuch, mit Hilfe der Übertragung eines allgemeinen Prinzips der Logik auf das Feld der Politik und unter Ausklammerung der Frage nach dem "guten Staat" und der "gerechten Politik" einen Maßstab für politischen Erfolg zu finden.<sup>408</sup> Die Pointe der Konstruktion lag in Rosminis völlig neuem Blickwinkel: Anders als das politische Denken zuvor richtete er den Augenmerk zunächst weder auf die Art und Weise, *wie* ein Staat entstand oder *wie* er idealiter zu sein habe, noch auf die klassische Frage, *warum* es Staat überhaupt gebe.<sup>409</sup> Rosminis politikphilosophischer Ausgangspunkt war auch nicht die apokalyptische Vision vom Untergang des Gemeinwesens, sondern die *Krise* der Gesellschaft, und zwar nicht einer bestimmten historisch-konkreten Gesellschaft, sondern von Gesellschaft allgemein: Wann und warum wird eine Gesellschaft instabil? lautete seine Einstiegsfrage in die philosophische Reflexion über Politik. Die Wahl dieses Ausgangspunktes - die Entscheidung also, die Gesellschaft von ihrer Krise, ja von ihrer möglichen Auflösung her zu betrachten - gestattete ihm, den prozeßhaft-geschichtlichen Charakter gesellschaftlich-politischer Phänomene in den Blick zu nehmen, während der normative Ansatz zunächst zurücktreten konnte.<sup>410</sup>

#### **IV.) Die Gesellschaft**

##### **IV.1.) Teleologische Wesensbestimmung**

War die These von der Auflösung der *società civile* bei Wegfall ihrer *Substanz* der gleichsam "mechanische" Schlüssel zur Erklärung historischer Peripetien gewesen, so bildete den normativen Ausgangspunkt der Politikberatung und der Grundlage guter politischer Praxis die Antwort auf die Frage, was die *società civile* - das Objekt der Politik - überhaupt sei. Für Rosmini stand fest, daß das, was politische Gesellschaft war, teleologisch, von ihrem *Zweck* her, bestimmt wurde.<sup>411</sup> Zum *Wesen* der Gesellschaft gelangte man folglich über die

<sup>408</sup> Dies gilt für den ersten politikwissenschaftlichen Ansatz bei Rosmini. Selbstverständlich entwickelt er im weiteren Verlauf der politischen Philosophie sowohl eine Lehre vom Beginn der Staatsgesellschaft, als auch von deren "idealer" Verfassung. Darüber herrscht Konsens in der Rosmini-Forschung.

<sup>409</sup> Auch dies scheint mir eine Anlehnung an die schottische Moralphilosophie zu sein, insbesondere Adam Ferguson und seine Ablehnung der hobbeschen Vertragstheorie. "Society, at any time of which we can imagine an account of it, is already 'there', already present with its 'establishments', with their grounding in custom, sentiments, values, interests, and conflicts", so L. Schneider, *Introduction*, zu A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. X.

<sup>410</sup> Neben Ferguson's Einfluß ist hier Vicos Einfluß anzunehmen, vgl. P. Piovan, *Rosmini e Vico*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto", 30 (1953), S. 293-332.

<sup>411</sup> Zur *Telos*-Lehre bei Aristoteles und Thomas von Aquin, an die Rosmini hier anknüpft, vgl. R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., S. 181 ff, S. 240 ff.; ders., *Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamentalontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, Darmstadt 1965, S. 509-565; Rosminis Anleihe bei dieser Denktradition wird behandelt bei G. Giannini, *San Tommaso e Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana", 75 (1981), S. 165-188; sowie bei C. Lupi, *La politica nel suo fondamento*, cit.

Bestimmung ihrer *Finalität*, und von dort aus ergaben sich die weiteren Definitionen ihrer Struktur und Verfassung.

Zu den Prämissen seiner politischen Philosophie gehörte desweiteren die Annahme, daß die Bestimmung von Staat und Gesellschaft nicht beliebig war, sondern daß es ein *rechtmäßiges Ziel* der politischen Gesellschaft gab. Er identifizierte das *rechtmäßige Ziel* mit dem *natürlichen Ziel* der Gesellschaft<sup>412</sup> und erklärte dieses zum Orientierungsmaßstab von Politik. Entscheidende Voraussetzung vernünftiger politischer Praxis und politischer Beratung war, daß sich, trotz aller Variablen bei den realen historischen Gegebenheiten, einige Konstanten in der *Natur* und in der Entwicklung von Gesellschaft nachweisen ließen.<sup>413</sup> Rosmini war davon überzeugt, daß diese Konstanten in der gesellschaftlich-staatlichen Existenz sogar einen breiten Raum einnahmen. Unter der Oberfläche der Variabilität und Pluralität der Staatenschicksale gab es einen breiten Sockel an Gesetzmäßigkeiten und Übereinstimmungen aller politisch-sozialen Konfigurationen. Denn sah man von allen kontingenten Bedingungen ab, so schienen die vier entscheidenden Größen *Ziel*, *Natur*, *Bewegung* und *Entwicklungsgesetze* konstant zu sein. Dementsprechend postulierte er:

"Und tatsächlich sehen wir, daß das Ziel der Gesellschaft, ihre Bewegung und die Gesetze ihrer Entwicklung unwandelbar und konstant sind. Wenn man beiseiteläßt, was sich verändert - beim Ziel, für das die bürgerliche Gesellschaft gegründet wurde, in ihrem Aufbau, in den Kräften, die sie bewegen, und in der Abfolge ihrer Entwicklungen - und wenn man in jedem dieser vier Elemente nur das zurückbehält, was daran unveränderlich und notwendig ist, haben wir das Fundament der universalen Prinzipien gefunden, die wir suchen. Mit Hilfe dieser Prinzipien können wir dann alle variablen Elemente erklären, die in den unendlichen Zufällen und Umbrüchen der politischen Gesellschaften auftreten."<sup>414</sup>

Die Lehre von dem unwandelbaren, universal geltenden *Ziel und Zweck* von Gesellschaft korrespondierte mit Rosminis Überzeugung, daß sich von hier aus auch der Aufbau des Staates, die Funktion der Regierung und die Rechte und Pflichten des Bürgers definieren ließen. Diese wurden also vom Zweck von Gesellschaft und Staat her gedacht und nicht, wie in den frühbürgerlichen und liberalen Vertragslehren<sup>415</sup>, von der Motivationslage der Vertragsschließenden aus. Allerdings sollte man diesen Unterschied im hermeneutischen Ansatz nicht überbewerten. Auch die Vertragslehren legten selbstverständlich die Frage nach dem *Zweck* von Gesellschaft zugrunde. Die Fiktion einer gemeinschaftlichen Verabredung zur

<sup>412</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 136; zum Vorbild, der aristotelischen *Politik*, vgl. R. Marcic, *Um eine Grundlegung des Rechts*, cit., S. 549 ff.; sowie P. Spahn, *Aristoteles*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 1, S. 397-437, hier insbesondere S. 404 ff.

<sup>413</sup> So entspricht es der aristotelischen Verfassungsdiskussion, vgl. G. Bien, *Einleitung*, cit., S. XX ff., und O. Höffe, *Praktische Philosophie*, cit.

<sup>414</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 137.

<sup>415</sup> Vgl. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 171 ff; dazu kritisch W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl*, cit., S. 23 ff; sowie R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 46 ff.

Assoziierung und Gesellschaftsgründung von Hobbes bis Rawls basierte ja auf der Vorstellung, daß die Gesellschaft "zu etwas gut" war und einen sinnvollen Zweck hatte.<sup>416</sup> Es konnten höchst unterschiedliche Rechts- und Verfassungskonstruktionen gefunden werden, um den Weg zu definieren, auf dem der Zweck durch gemeinschaftliche Anstrengung erreicht werden sollte. Aber unabhängig von der konkreten Ausgestaltung der gesellschaftlichen Verbindlichkeiten blieb gemeinsamer Ausgangspunkt die Annahme, die Vertragsschließenden seien sich durch Instinkt oder dank Einsicht darüber im Klaren, daß die Gesellschaft auf einen Zweck gerichtet und "nützlich" war.<sup>417</sup> Die entscheidende Frage betraf denn auch das Verhältnis von Motivationslage und Gesellschaftszweck - konkret: den Grad an Autonomie respektive Determiniertheit beim Akt der Vergesellschaftung und bei der Ausgestaltung der Gesellschaftsordnung.

#### **IV.1.1.) Selbsterhaltung als sozialer Vital-Impuls**

Rosmini hat versucht, diese Frage zu beantworten, indem er den Untersuchungsschwerpunkt verlagerte. Die Gründungssituation besaß zwar zweifellos hinsichtlich des Wesens der Gesellschaft Aussagekraft, aber sie stand doch ihrerseits unter dem Diktat des Gesetzes von der Selbsterhaltung, die er, Machiavelli folgend, als den sozialen Vitalimpuls identifizierte.<sup>418</sup> In der Selbsterhaltungstendenz von Staaten/Gesellschaften erkannte er eine jener universalen Gesetzmäßigkeiten, unter deren Dach die Pluralität der empirisch beobachtbaren Gesellschaften und Staaten Platz hatte<sup>419</sup>, die aber zugleich auch Anhaltspunkte für die Grundlinien einer idealen Gesellschaft lieferte. Die politische Philosophie sollte ja beides leisten: Sie sollte sowohl aus der Vielfalt der vorfindlichen Gemeinwesen das *Commune* herausdestillieren<sup>420</sup>, als auch, mit Hilfe der so gewonnenen Verbindlichkeit, die Konditionen für die bestmögliche politische Gesellschaft benennen. Die Diagnose, daß das Gemeinwesen

<sup>416</sup> Vgl. zum Beispiel Rawls Erläuterung der Vertragskonzeption und seiner Idee der "Gerechtigkeit als Fairneß" in: J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, cit., S. 45 ff.

<sup>417</sup> Vgl. zur "Urzustand"-Konstruktion J. Habermas, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1997, S. 65-94, hier S. 67 ff.

<sup>418</sup> Zur "Ethik der Selbsterhaltung" bei Machiavelli, vgl. H. Münkler, *Machiavelli*, cit., S. 281 ff.

<sup>419</sup> Neben Machiavelli ist auch hier Montesquieu Rosminis wichtigste Quelle. Montesquieu verknüpft die Lehre von der *Selbsterhaltung* des Staates mit der Lehre von der *Vielfalt der möglichen Staatsziele*, die die Pluralität der tatsächlich existierenden Staaten begründet: "Obgleich alle Staaten grundsätzlich das gleiche Ziel haben, und zwar ihre Selbsterhaltung, hat dennoch jeder Staat ein ihm besonderes Ziel. Vergrößerung war das Ziel Roms, Krieg das der Lakedämonier, Religion das der jüdischen Gesetze, Handel das von Marseille [...]", vgl. *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 11, Kap. 5, S. 211.

<sup>420</sup> So entspricht es Vicos Programm bezüglich der *Denkungsart* der Völker in der *Scienza Nuova*: Vico spricht von der "Notwendigkeit, die Grundlagen der Natur der Völker mit der Metaphysik zu erforschen, welche sich aufschwingt, einen bestimmten, allen Völkern gemeinsamen Geist zu untersuchen" (it. "necessità di ricercare i principi della natura delle nazioni con la metafisica innalzata a contemplare una certa mente comune di tutti i popoli"), vgl. G. B. Vico, *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle nazioni per la quale si*

nach Selbsterhaltung strebte, schien Rosmini beide Ansprüche einzulösen. Denn die Diagnose bot sich als Leitfaden einer universalen Geschichtsbetrachtung an, und sie lieferte eine wichtige Normorientierung für die Verfassung der guten Gesellschaft. Die Geschichtsbetrachtung zeigte, daß *jede* politische Formation, unabhängig von ihrer jeweiligen Ordnung, auf Konsolidierung und Stabilisierung ihrer *Substanz* drängte.<sup>421</sup> Sie zeigte allerdings auch, daß diese Tendenz durch bestimmte egoistische Naturanlagen des Menschen unterlaufen wurde. Mangelhafte Pflege der gesellschaftlichen Substanz führte zur Destabilisierung des Gemeinwesens. Daraus leitete Rosmini die Lehre von der sozialen und politischen Notwendigkeit der *Substanzerhaltung* einer Gesellschaft zum Zweck ihrer Stabilitätssicherung ab. Keine andere Verpflichtung der politischen Gesellschaft schien ihm so zwingend wie die Sorgepflicht für die gesellschaftliche Substanz.<sup>422</sup>

Allerdings sah er davon ab, die Substanz *inhaltlich* zu definieren. Tatsächlich handelte es sich dabei um eine Fragestellung, die ihn vom politikphilosophischen Standpunkt erst dort beschäftigte, wo er sich ausdrücklich auf eine normative Ebene begab, das heißt im Rahmen des Entwurfs einiger Grundlinien der Ordnung für die bürgerliche Gesellschaft.<sup>423</sup> Außerhalb davon beschränkte er sich auf die formallogische Beweisführung und auf die historische Exemplifizierung.<sup>424</sup> *Formallogisch* lautete die Aussage, daß es ohne Substanz keine Gesellschaft geben konnte, so wie es überhaupt kein Wesen ohne wesenhafte Substanz geben konnte, um die Formel tautologisch zuzuspitzen. *Historisch* betrachtet zeigte sich, daß in der Frühzeit von Staaten oder staatenähnlichen Gebilden solche Haltungen kultiviert worden waren, denen hohe gemeinschaftssichernde, generationenübergreifende - und dadurch stabilisierende - Wirkung beigemessen wurde.<sup>425</sup> Die frühen Gesellschaften zeichneten sich

---

*ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti*, in: ders., *Opere filosofiche*, hg. von N. Badaloni, Florenz 1971, S. 169-337, hier Buch 1, Kap. 11, S. 184 (deutsche Übersetzung von mir).

<sup>421</sup> Die Lehre von der "absoluten Erhaltung" als Ur-Impuls des Gemeinwesens findet Rosmini auch bei Adam Ferguson, der das individuelle "principle of self-preservation" beim Menschen unter Berufung auf Montesquieu mit den "principles of Union among Mankind" verknüpft, vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 10 ff.

<sup>422</sup> Diese Haltung entspricht Edmund Burke's Maxime, die besagt: "Ein Staat, dem es an allen Mitteln zu einer Veränderung fehlt, entbehrt die Mittel zu seiner Erhaltung [...]. Eine der Hauptursachen unserer Fortschritte finden wir darin, daß wir die Kenntnisse nicht verachten, die uns unsere Voreltern hinterließen [...] Ordnung ist das Fundament aller guten Dinge." in: E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, dt. Üb. von F. Gentz, hg. und mit einem Nachwort versehen von L. Iser, Frankfurt/M. 1967, S. 53, S. 166, S. 333.

<sup>423</sup> Dies geschieht in der *Philosophie der Politik* in den Büchern unter dem Titel *Die Gesellschaft und ihr Ziel* und dort vor allem in Buch 1, Kapitel 9 "Von der gesellschaftlichen Ordnung".

<sup>424</sup> Zur Spannung zwischen vernünftiger Geschichtsrekonstruktion und normativem Anspruch bei Rosmini vgl. S. Cotta, *Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative ?*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica*, cit., S. 25-48.

<sup>425</sup> Vorbildlich ist hier für Rosmini offensichtlich Ciceros konservative Darstellung des altrömische Ethos in *De re publica* und *De legibus*, vgl. dazu N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley 1988; ebenso sei an die Darstellungen der republikanischen Tugenden in den *Res Gestae Divi Augusti* erinnert, vgl. Augustus, *Res gestae. Tatenbericht*, üb., kommentiert und hg. von M. Giebel, Stuttgart 1975; vgl. dazu auch E. Olshausen, *Das*

stets dadurch aus, daß sie *substanzenorientiert* waren und solches Verhalten ihrer Angehörigen prämierten, das der Bestandsicherung diene.<sup>426</sup> Im Licht dieses gemeinschaftserhaltenden Zwecks deutete Rosmini die Frömmigkeitsformen des Altertums und dessen Verehrung für die *mores maiorum* sowie generell die Hochachtung für die traditionellen Gebote, zumal wenn sie auf eine göttliche Setzung zurückgeführt wurden.<sup>427</sup>

Angesichts der Pluralität der Fundamente der konkreten Staaten, also der nachweisbar sehr unterschiedlichen Artikulierung des Fundaments in Vorschriften, Normen und Institutionen, war es nicht möglich, *die eine* Grundlage von Gesellschaft zu definieren. Es mußte lediglich festgehalten werden, *daß* es so etwas wie ein konstitutives Prinzip, ein Fundament oder ein Bündel von konstitutiven Normen und Überzeugungen in jeder Gesellschaft gab. An die Stelle der inhaltlichen Bestimmung der *Substanz* trat für Rosmini daher in der Nachfolge Bonalds die "absolute Erhaltung" als das konstituierende Merkmal der Gesellschaft.<sup>428</sup> Doch anders als für den konservativen Gegenrevolutionär Bonald stellte "absolute Erhaltung", bezogen auf die Gesellschaft, für ihn zunächst einmal nur eine formale hermeneutische Größe dar. Er wollte begreiflich machen, daß in der Substanzerhaltung, das heißt in der *Selbsterhaltung*, das fundamentale und universale Funktionsgesetz von Gesellschaft lag.

Dieser Versuch, sich vom normativen Konservatismus zugunsten einer formalen Funktionslehre zu distanzieren, öffnete Rosmini wichtige Interpretationsspielräume. Zum einen steckte im *Selbsterhaltungsprinzip* zweifellos eine grundsätzliche Kritik an der *Moderne*, sofern man darunter ein programmatisches *Unruheprinzip* durch permanente Neugestaltung und Neubegründung von Gesellschaft verstand.<sup>429</sup> Die Überzeugung, die Gesellschaft sei formbar nach Ideen und immer neu gestaltbar, hielt Rosmini für die

---

*historische Vorbild im "mos maiorum"*, in: ders., *Das politische Denken der Römer zur Zeit der Republik*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 1, S. 485-519, hier S. 497 ff.

<sup>426</sup> Ähnlich sagt Montesquieu über den "Unterschied zwischen den Erziehungserfolgen bei den Alten und bei uns": "Der Großteil der alten Völker lebte unter Regierungen, welche die Tugend zum Prinzip hatten. [...] Ihre Erziehung hatte noch einen anderen Vorteil vor der unsern voraus. Sie wurde nie vom Leben Lügen gestraft. Epaminondas sagte, hörte, sah und tat im letzten Jahr seines Lebens die gleichen Dinge wie in dem Alter, in dem er den Anfangsunterricht erhielt", in: Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., S. 135.

<sup>427</sup> Solche Überlegungen orientieren sich an Giambattista Vico, der als Programm der *Scienza Nuova* die *filosofia dell'autorità* als Teil der *teologia civile ragionata della provvidenza* fordert, die von der "volkstümlichen Weisheit der Gesetzgeber, die das Menschengeschlecht begründet haben" berichten soll (it. "sapienza volgare di legislatori che fondarono il gener umano"), in: G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, in: ders., *Opere filosofiche*, cit., S. 479 ff.

<sup>428</sup> Vgl. R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie*, cit., S. 147.

<sup>429</sup> Zum "Unruheprinzip" als Konstituens der Moderne vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch IV, Kapitel 15-18; in diesem Punkt stimmt er mit den Theoretikern der Restauration und des Konservatismus überein: "Wenn *Vergänglichkeit* das große Lösungswort ist, wenn Völker ihre Staatsverfassung einführen und abschaffen, wie man ein Gewand anzieht und ablegt [...], wie kann das, was ein Individuum hervorbringt, wie kann ein flüchtiger Gedankenbau, wie kann der Antheil, den man an einer Ideenreihe nimmt, auf Dauer Rechnung machen?", so Friedrich Gentz in seiner *Einleitung* zur deutschen Ausgabe von Burke's *Reflections on the Revolution in France*, cit., S. XI; vgl. auch R. Kosellecks Analyse der Beschleunigung des

problematische Grundeinstellung der Neuzeit, kulminierend in der Französischen Revolution, von der Hegel gesagt hatte, hier habe sich "das Prinzip der Freiheit des Willens [...] gegen das vorhandene Recht geltend gemacht":

"Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut".<sup>430</sup>

Der Gründungs- und Neugründungseuphorie, die 1789 zum politischen Durchbruch gekommen war, stellte Rosmini ein deduktiv gewonnenen Erhaltungsprinzip entgegen. Eben weil deduktiv gewonnen, hielt er dieses Prinzip für ideologiefrei, gerade im Gegensatz zu den Gesellschaftslehren, die sich auf bestimmte normative inhaltliche Vorgaben stützten. *Erhaltung* ließ sich hingegen gewissermaßen mechanisch als *wenn-dann*-Gleichung postulieren: Wenn sich Menschen beispielsweise zu einer Gesellschaft/Gemeinschaft zusammentaten, weil sie sich davon Lebensschutz und Vorsorge erhofften, dann lag in diesem Zweck die Bestimmung und das Wesen, also die *Substanz* der Gesellschaft. Das galt für die primitive Frühgesellschaft ebenso wie für eine Assikuranzgesellschaft. Entfiel, aus welchen Gründen auch immer, diese Schutzfunktion, entfiel die Substanz der Gesellschaft und damit ihr Daseinsgrund: Sie existierte nicht mehr.

Aus dieser schlichten Grundformel leitete er ab, daß die absolute Erhaltung dieser Substanz der Daseinszweck der Gesellschaft selbst sein mußte. Ansonsten war sie sinnlos. Wenn sie etwas unternahm, was sie von ihrem Daseinszweck wegführen sollte, hörte sie auf, diejenige Gesellschaft zu sein, zu der sich die Menschen zusammengeschlossen hatten. Diese sich funktionalistisch gebende Feststellung ließ sich aber nicht nur kritisch gegen eine Moderne einsetzen, die sich *programmatisch* von ihren Ursprüngen zu emanzipieren suchte, sondern ebenso gut gegen jede beliebige politische Theorie und Praxis, von der gezeigt werden konnte, daß sie die gemeinschaftliche soziale Grundlage verletzte. Gewiß - solange undefiniert blieb, worin *materialiter* die soziale Grundlage bestand, bot die Funktionsbestimmung *Erhaltung-Stabilität* nur ein formales Kriterium. Aber es erzwang eine Reflexion über den materialen Gehalt, insofern die Gesellschaft und der Staat über ihren Gründungsanlaß und ihren substantiellen Zweck Rechenschaft ablegen mußten.<sup>431</sup>

---

geschichtlichen Ablaufs, in: ders., *Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 67-86.

<sup>430</sup> G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 592 und 593; zur Vorstellung der "Machbarkeit" von Geschichte, vgl. R. Koselleck, *Über die Verfügbarkeit der Geschichte*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 260-277, zu Kants Entwurf einer Geschichte *a priori*, die von deren Machbarkeit abhängt, ebd., S. 266 ff.

<sup>431</sup> Mit dieser Fragestellung erkennt Rosmini grundsätzlich, trotz des konservativen Tenors, die *Legitimationsbedürftigkeit* politischer Systeme im nachrevolutionären Sinne an.

#### IV.1.2.) Die Gesellschaft als Mischwesen

So zielsicher Rosmini die "Gesellschaft" (it. *società*) und speziell die "bürgerliche Gesellschaft" (it. *società civile*) zum Gegenstand seiner politischen Philosophie erklärt hatte<sup>432</sup>, so problematisch erschien ihm die Definition des Objekts. Denn "Gesellschaft" präsentierte sich als ein unendlich vielgestaltiger Proteus, der im Laufe der Geschichte und unter den verschiedenen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens hochgradig unterschiedliche Formen angenommen hatte. Daß es eine schier grenzenlose Pluralität von Erscheinungsweisen des Sozialen gebe, war eine durch die Klassiker von Aristoteles bis Montesquieu vermittelte Erkenntnis<sup>433</sup>, an die sich für Rosmini die Frage knüpfte, inwieweit diese Pluralität auch auf die *Relativität* der gesellschaftlichen Verfassungen schließen ließ. Konnte angesichts der historisch nachweisbaren Vielfalt politischer Gemeinwesen ein einzelnes Modell eine besondere Legitimität beanspruchen oder gar zum Idealmodell erklärt werden - so wie es politische Lehren unterschiedlichster Provenienz seit jeher getan hatten ? Ließ sich eine Begründung denken, die der faktischen Pluralität zum Trotz den Vorrang eines speziellen Gesellschaftstyps bewies ? Und: Gab es jenseits der Unterschiede so etwas wie ein *Comune* aller menschlicher Zusammenschlüsse, das es möglicherweise rechtfertigte, gerade darin ein Kriterium für die Beurteilung der Qualität von Gesellschaften zu sehen ?<sup>434</sup>

Formallogisch argumentierte Rosmini wiederum ausgehend von der Substanz-Akzidens-Regel: Diese galt, so stellte er in Anlehnung an Thomas von Aquin fest, bei allen *natürlichen* Wesen.<sup>435</sup> Das bedeutete, daß sie auch im Fall der menschlichen Gesellschaft gelten mußte. Was diese anging, hatte man zwar zwischen den "natürlichen Gemeinschaften" und den "künstlichen Gesellschaften" zu unterscheiden, aber letztere waren doch eigentlich nichts anderes, so postulierte er, als eine vom Menschen geschaffene "Komposition" (it. *composizione*) aus natürlichen Elementen.<sup>436</sup> Die "Natürlichkeit" war durch die natürlichen Grundbestandteile von Gesellschaft garantiert, nämlich durch die Menschen selbst beziehungsweise "die menschliche Natur", die zugleich das einheitliche Substrat der Geschichte darstellte. Das war der Grund, weshalb sich das Prinzip von der *Substanz-gleich-Existenz-gleich-Stabilität* auch auf "die Gesellschaft" anwenden ließ.

<sup>432</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit., S. 52 ff.

<sup>433</sup> Vgl. F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cit., S. 20 ff.;

<sup>434</sup> Zu dieser Grundspannung zwischen naturrechtlicher (vernunftrechtlicher) und "historistischer" Geschichts- und Gesellschaftslehre vgl. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1990, insbesondere S. 162 ff. über den "Zusammenbruch" des Naturrechts und die Gegenüberstellung Kant-Hegel.

<sup>435</sup> Thomae Aquinatis *Summa Theologica*, cit., I, quaest. XVII, art. I, ad. 2 und II/I, quaest. VII, art. II, ad. 2, Bd. I, S. 161-162 und Bd. II, S. 84; vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 69.

<sup>436</sup> Ebd., S. 66.

Die "Künstlichkeit" solch einer Formation hingegen war die Folge des Schaffens- und Willensakts, insofern sich in der Gesellschaft "Menschen tatsächlich und willentlich zusammenschließen"<sup>437</sup>. *Gesellschaft* in diesem Sinne war nach Rosmini eine Kategorie *sui generis*: Sie existierte neben den naturwüchsigen Abstammungs- und Familien-Gemeinschaften und war ein als bewußte Schöpfung vollzogener Willensakt<sup>438</sup>; trotzdem war sie nicht komplett "unnatürlich", so daß gewisse natürliche Gesetzmäßigkeiten auf sie übertragen werden konnten. Die wichtigste Gesetzmäßigkeit, die über den gesellschaftlichen Lebensverlauf entschied, war eben jene vom Wert des Wesentlichen, des Substantiellen, ohne welches eine naturgegebene Existenz (im Gegensatz zum künstlich produzierten Gerät) gefährdet war. Auch für die "positiv" hergestellte, das heißt tatsächlich und intentional geschaffene Gesellschaft galt also, daß ihr Schicksal mit dem eigentlichen Urgrund ihres Entstehens, mit ihrer *raison d'être*, verknüpft war. Von deren Zustand und Verfassung hing die Gesellschaft ab.

Die Definition von Gesellschaft als Mischwesen zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit gestattete es Rosmini, unterschiedliche Denktraditionen aufzugreifen, sie stellte ihn aber auch vor beträchtliche Schwierigkeiten: Die Betonung der Natürlichkeit des sozialen Grundbestandteils "Mensch" nahm dem Begriff der "Komposition" die problematische Nähe zu Hobbes<sup>439</sup>, ohne dessen erkenntnistheoretische Vorgabe in Bezug auf die Gesellschaft gleich mit zu verabschieden. Hobbes hatte die These aufgestellt, daß der Mensch nur das versteht, was er vor sich entstehen läßt, was er selbst bildet, das heißt, aus einzelnen Bestandteilen "kom-poniert".<sup>440</sup> Das galt auch für die Sozialphilosophie: Der Staat war nach Hobbes ein "Körper", der nur verstanden werden konnte, wenn man ihn in seine Bestandteile zerlegte und ihn aus diesen neu "zusammenfügte". Aber hier kam es zum Bruch, insofern die neuzuschaffende Konstruktion "Staat" gerade nicht an die Bedingungen und Bindungen anknüpfen sollte, die den Menschen in Natur und Geschichte immer schon umgaben.

---

<sup>437</sup> Ebd.

<sup>438</sup> Diesen Aspekt hat Rosmini in der *Philosophie des Rechts* noch deutlich stärker betont als in der *Philosophie der Politik*; in der *Philosophie des Rechts* schreibt er: "Die *società civile* beginnt nicht mit einer *spontanen, natürlichen Einsicht*, sondern aus *freier Überlegung*. Unter diesem Aspekt ist sie kein Werk der Natur, sondern der Schaffenskraft des Menschen (it. *industria*). Daher ist es angemessen, sie *künstlich* zu nennen, insofern sie als Zweck (it. *fine prossima*) kein Gut hat, das die Natur gibt, sondern ein Gut, das vom menschenähnlichen Geist und von der menschlichen Kunst gefunden wird", in: *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 1585.

<sup>439</sup> Inakzeptabel sind für Rosmini Hobbes' Prämisse von den egoistischen, ihren Vorteil maximierenden Individuen sowie dessen sozialanthropologische These vom vorpolitischen Naturzustand als dem Krieg aller gegen alle. Hobbes' Auffassung vom *Common-Wealth* als einer kausal-mechanisch hergestellten *composition* geht überdies einher mit der Abwertung jenes erfahrungsbezogenen Klugheitswissens, das Rosmini für die politische Theorie und Praxis rehabilitieren will; zu Hobbes vgl. R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 46 ff.; H. Ottmann, *Thomas Hobbes, Widersprüche einer extremen Philosophie der Macht*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ?*, cit., S. 68-91.

<sup>440</sup> Th. Hobbes, *De corpore*, part. 1, cap. 1, sect. 8.; ders., *Leviathan*, hg. von I. Fetscher, Neuwied 1966, Kap. 4 und 5.



Bestandteil der neuen "composition", von der Hobbes sprach, war vielmehr das isolierte Individuum unter Absehung jeglicher hergebrachter Zugehörigkeit.<sup>441</sup>

Rosmini vollzog diesen Denkschritt nur teilweise mit. Davon, daß zum Verständnis von Staat und Gesellschaft deren Zerlegung in Einzelteile erforderlich sei, war auch er überzeugt. Ein Großteil seiner Gesellschaftsphilosophie bestand ja in dem Versuch, menschliches Verhalten und die daraus resultierenden Dynamiken im sozialen Kontext zu differenzieren und zu analysieren.<sup>442</sup> Anders aber als Hobbes ging er sehr viel vorsichtiger mit der Frage nach der *Neuartigkeit* des Geschöpfes um, das bei der Wiederzusammenfügung dieser Kräfte entstehen würde. Das Material, aus dem sich die Gesellschaft zusammensetzte, so schien es ihm, war in hohem Maß - wenngleich nicht in deterministischem Sinne - durch Natur (Schöpfung) und Tradition vorgegeben oder zumindest mitgeprägt. Eine völlige Absehung von diesem naturgegebenen und historischen Gepäck bei der Konstruktion von Gesellschaft widersprach nach Rosminis Auffassung sowohl den erkenntnistheoretischen Notwendigkeiten als auch den tatsächlichen Bedingungen sozialer Prozesse als auch, möglicherweise, ethischen Postulaten. Trotz *Kompositionshypothese* vermied die Zwischenstellung der Gesellschaft zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit folglich den Bruch mit den Konditionen, die aus der "menschlichen Natur" und aus ihrem Traditionszusammenhang für die Gesellschaft immer schon resultierten.<sup>443</sup> Andererseits legte die Rede von der "Komposition" nahe, daß aus bereits vorhandenem Stoff etwas Neues geschaffen werden konnte.

Die Ansiedlung der Gesellschaft zwischen Traditionsbindung und Innovationschance hatte weitreichende Konsequenzen. Zunächst stellte sie die Gesellschaft in einen historischen, natürlichen, rechtlichen, nicht zuletzt *naturrechtlichen* Kontext, zu dessen Verständnis sich die genetische Perspektive geradezu aufdrängte. Denn nur die genaue Untersuchung der *Genese* von Staat und Gesellschaft schien Aufschluß darüber geben zu können, welche Rahmenkonditionen und Anteile unabänderlich und welche variabel waren.<sup>444</sup> Tatsächlich hat Rosmini viel Mühe darauf verwandt, historische Frühstadien der Gesellschaft zu rekonstruieren beziehungsweise fiktive Anfangssituationen zu konstruieren. Er war in der Nachfolge der frühbürgerlichen und liberalen Vertragslehren davon überzeugt, daß der

---

<sup>441</sup> Zur Prämisse des geschichtslosen, isolierten Individuums als Voraussetzung des modernen Naturrechts vgl. auch L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 172 ff.; auch D. Hüning, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin 1998.

<sup>442</sup> So formuliert es das wissenschaftspropädeutische Programm gemäß dem *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit.

<sup>443</sup> Zu den naturrechtlichen Bedingungen der *società civile* vgl. M. Ferronato, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, Mailand 1998, insbesondere S. 37 ff., S. 104 ff., S. 127 ff.

<sup>444</sup> So ist beispielsweise Montesquieus wissenschaftliches Programm ausgerichtet, vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 281 ff., S. 325 ff.; zu Rosminis Programm, vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 83 ff.

Rückgang zu den Anfängen nicht nur historisch erhellend war, sondern auch Aussagen über das *eigentliche Wesen* der Gesellschaft gestattete.<sup>445</sup> Mit besagter Tradition teilte er die Auffassung, daß der Blick auf den Ursprung zugleich den Blick für das Wesentliche freigeben würde.

Die *Genese* des Sozialen schien den Rückschluß auf das *Wesen* des Sozialen zu erlauben.<sup>446</sup> Inwieweit besaß dieses jedoch normativen Rang ? War verbürgt, daß das chronologisch Vorgängige zugleich das *Natürliche* und daß dieses dann auch noch das ethisch Vorrangige war ?

Die Debatte um diese Fragen bildet einen Schwerpunkt der abendländischen politischen Philosophie<sup>447</sup>, und Rosmini war sich der sozialphilosophischen Implikationen wohl bewußt.<sup>448</sup> Seine These lautete denn auch keineswegs, daß das je ältere zwingend das jeweils sittlich höherwertige darstellte. Er versuchte im Gegenteil, die moralische Fragestellung zunächst völlig auszuklammern: Nicht nach der sittlich besten Ordnung galt es zu fragen, sondern nach den Grundzügen und Grundbedingungen von Gesellschaftsordnung überhaupt, und diese schienen sich in einem möglichen Anfangsstadium am besten beobachten zu lassen.<sup>449</sup> *Letztlich* war aber unverkennbar, daß die Bemühung um die Wertneutralität einer beschreibend-analytischen politischen Wissenschaft nur eine Ebene von mehreren Ebenen sein konnte und Grenzen hatte.<sup>450</sup> Diese verliefen für Rosmini da, wo sich der Diskurs über die "Substanz" oder den "eigentlichen Existenzgrund" von Gesellschaft mit dem Diskurs über die "wahre Natur" von Gesellschaft kreuzte beziehungsweise in dessen Richtung verschob: Denn das bedeutete, der faktischen Existenzgrundlage der Gesellschaft (ihrer *raison d'être*)

<sup>445</sup> Zur Verknüpfung von *Vertragsdenken* und *Methodik der Sozialwissenschaften* vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 339 ff.

<sup>446</sup> Hier übernimmt Rosmini Rousseaus Lektion, der das *Wesentliche* mit dem *Ursprünglichen* identifiziert, vgl. zu Rousseau L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 263 ff.

<sup>447</sup> Zu dieser klassischen Frage der Naturrechts-Diskussion vgl. das Kapitel "Rückblick. Was bleibt ?" in Hans Welzels Studie *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., S. 236 ff.; ders., *Naturrecht und Rechtspositivismus*, in: W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Darmstadt 1966, S. 322-338; E. Fechner, *Die Bedeutung der Gesellschaftswissenschaft für die Grundfrage des Rechts*, ebd., 257-280; sowie die Beiträge in F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, insbesondere die Beiträge von F.-X. Kaufmann, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert* (S. 126-164), und R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts* (S. 262-276).

<sup>448</sup> In der *Philosophie des Rechts* rechtfertigt Rosmini die Verknüpfung von *scienza* (vernünftige Spekulation) und *storia* (Geschichte), welche "die Daten" und die "Autorität" liefert, vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, nn. 519-525; dazu E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 135 ff. sowie G. Cristaldi, *Il "pensare cristiano" di Antonio Rosmini*, in: "Vita e pensiero" 80/2 (1997), S. 138-148.

<sup>449</sup> Vgl. F. Sottocornola, *Società naturale e società civile nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 56 (1962), S. 341-359; 57 (1963), S. 1-25, S. 81-97.

<sup>450</sup> Insofern es für die weiteren Urteile über die Gesellschaft von Bedeutung war, ob diese eher im Sinne Ferguson's als *unintendierte* oder naturwüchsige Produkte zu gelten hatten oder als *intendierte* Produkte des vernünftigen Willens; vgl. dazu L. Schneider, *Introduction*, zu A. Ferguson, *Essay*, cit., S. IX ff.; bei Rosmini läßt sich im Falle der *Philosophie der Politik* eine Orientierung an Ferguson vermuten, während die *Philosophie des Rechts* stärker am klassischen, vernunftrechtlichen Vertragsmodell orientiert ist.

normative Kraft zu verleihen. Tatsächlich wurden damit die Grenzen zwischen den Diskursebenen fließend: *Daseinsgrund*, *Natur* und *Zweck* von Gesellschaft bezeichneten letztlich dasselbe.<sup>451</sup>

#### **IV.1.3.) Die Gesellschaft als "società civile"**

Rosmini nannte die politische Figur an der Schnittstelle von naturgegebenen Vorgaben und autonomer Gestaltung *società civile*, und die *società civile* stellte denn auch das Herzstück seiner gesamten politischen Philosophie dar.<sup>452</sup> Aber obwohl ihr ein solch zentraler Platz zukam, fiel es ihm schwer, sie eindeutig gegen andere Formen von "società"/"Gesellschaft" abzugrenzen. Die Schwierigkeiten waren nicht nur lexikalisch-terminologischer Art, sondern resultierten eben aus der Doppeldeutigkeit der Figur, die sowohl eine allgegenwärtige Grundkategorie der Menschheitsgeschichte bildete als auch den Idealtypus einer gerechten sozialen Ordnung bezeichnete.<sup>453</sup>

Das Festhalten an der Vorstellung von *società civile* als Grundkategorie der Menschheitsgeschichte gestattete es, diese als ein einziges universalgeschichtliches Kontinuum zu deuten.<sup>454</sup> In diesem Sinne bezeichnete Rosmini auch die politischen Formationen Altägyptens, im antiken Griechenland oder zur römischen Kaiserzeit als *società civile*. Sie war eine omnipräsente Größe, was es aber andererseits erforderlich machte, den inhaltlichen Anforderungskatalog hinsichtlich dessen, was *società civile* tatsächlich war, minimal zu halten. In dem Moment jedoch, wo *società civile* als Norm für eine gerechte Gesellschaftsordnung diente, war eine Differenzierung nötig. Die *società civile* war dann nicht mehr jede beliebige Staats- und Gesellschaftsform, sondern nur jene, die bestimmte

---

<sup>451</sup> So diagnostiziert es Cassirer im Falle Rousseaus, vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 346 ff.

<sup>452</sup> Darüber herrscht in der Rosmini-Forschung Konsens, vgl. G. Campanini, *Politica e società*, cit., S. 38 ff., S. 55 ff.

<sup>453</sup> Auf diese Weise versucht Rosmini die beiden Spannungspole zusammenzuhalten, die in der Kritik der historischen Schule am idealistischen Vernunftrecht zum Ausdruck kommen. Exemplarisch Friedrich Julius Stahls Feststellung: "[In der Wirklichkeit ist die menschliche Natur] immer eine bestimmte, bestimmt durch Individualität, Umgebung, Schicksal, Zeit, Materie, kurz durch Geschichte. In solcher Bestimmung hat sie aber keine logische Notwendigkeit", in: ders., *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1830/37), repr. Hildesheim 1963, S. 112; maßgeblich zu *storicismo* und Naturrechtslehre bei Rosmini ist F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 253 ff.

<sup>454</sup> In diesem Punkt setzt Rosmini die universalistische Ausrichtung der Aufklärung (und deren stoizistische Wurzeln) fort, vgl. zu letzteren E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 263 ff.; auch K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 87 ff., S. 99ff.; zum Einfluß der *Stoa* auf das neuzeitliche Denken vgl. auch W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, in: ders., *Aufsätze zur Philosophie*, hg. von M. Marquart, Berlin 1986, S. 139-326 ff., hier vor allem S. 145 ff; sowie ders., *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert*, ebd., S. 327-389, hier vor allem S. 354 ff.

Normen des Zusammenlebens erfüllte.<sup>455</sup> Eine solche Differenzierung nun sollte der systematische Teil der politischen Philosophie leisten. Hier mußte erarbeitet werden, unter welchen Bedingungen eine Gesellschaft als *società civile* gelten konnte. In diesem Zusammenhang wurde die Frage nach deren Beginn und Gründung wichtig.

Bei der Beantwortung der Frage, was denn die *società civile* sei, die er zum Hauptgegenstand der politischen Philosophie erklärt hatte, präzierte Rosmini, man dürfe nicht den Fehler machen, die *società civile* für die *società an sich* zu halten. *Gesellschaft* war die übergreifende Kategorie, während *società civile* nur eine "besondere Form von Gesellschaft" darstellte.<sup>456</sup> Als eine solche "*società speciale*" durfte sie weder mit der "menschlichen Gesellschaft" als solcher noch mit der "allgemeinen menschlichen Geselligkeit" ineingesetzt werden, noch durfte sie als abstrakter Gesellschaftsbegriff dienen. Ausweitung und Verallgemeinerung des Begriffs und der Idee von *società civile* waren demnach unzulässig. Weil es sich aber um eine Sonderform von Gesellschaft handelte, forderte Rosmini von der politischen Philosophie, sie habe zunächst allgemeine Aussagen über *die Gesellschaft* zu machen, insofern es unmöglich sei,

"angemessen über die bürgerliche Vereinigung nachzudenken, wenn man nicht zunächst die gemeinsamen Eigenschaften aller gesellschaftlicher Vereinigungen betrachtet und wenn man nicht feststellt, was das Wesen der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen ausmacht".<sup>457</sup>

Rosmini hielt den Verzicht auf die Untersuchung der allgemeinen menschlichen *società* für problematisch. Denn erkannte man sie nicht als die übergreifende Kategorie an, innerhalb deren auch die Staatsgesellschaft *società civile* ihren Platz hatte, löste man diese aus ihrem Kontext. Die *società civile* als politische Gesellschaft gewann dann eine unzulässige Eigengesetzlichkeit, und die Politik als ihre Lenkung verselbständigte sich gegenüber dem übrigen menschlichen Lebenszusammenhang. "Schwerste Fehler", so monierte er, waren in der politischen Wissenschaft in der Vergangenheit gemacht worden, weil man davon abgesehen hatte, zunächst

"sorgfältig die Elemente zu untersuchen, die *allen* menschlichen Vereinigungen gleichermaßen wesenhaft und gemeinsam sind".<sup>458</sup>

---

<sup>455</sup> Als Entwurf einer Idealstaatsgesellschaft wird sie dann auch zumeist in der Forschung behandelt, speziell dort, wo auf der Basis der *Philosophie des Rechts* Rosminis *Konstitutionalismus* herausgearbeitet wird, vgl. G. Campanini, *Antonio Rosminis politische Philosophie: Vom Staat zur società civile*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 135-148; die beste Zusammenfassung und Zuspitzung des Themas bei M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, in: A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, cit., S. 171-203; Rosminis "historistischen" Ansatz und die Grenzen seiner Annäherung an das Vernunftrechts arbeitet, wie gesehen, F. Traniello heraus, in *Società religiosa*, cit., S. 270 ff.

<sup>456</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 138.

<sup>457</sup> Ebd.

<sup>458</sup> Ebd.

Erneut haben wir es hier mit dem für Rosmini typischen Versuch zu tun, zwischen verschiedenen Denktraditionen eine ausgewogene Mittelstellung finden: Seine Kritik richtete sich gegen den Mangel an wissenschaftlicher Differenziertheit, zielte aber zugleich auf solche politischen Lehren, die den Sonderstatus der *società civile* entweder übertrieben oder unterschätzten. Den Sonderstatus zu übertreiben, bedeutete oder konnte bedeuten, daß der Politik und dem Staat eine Autonomie eingeräumt wurde, die sie aus dem übergeordneten humanen und sittlichen Kontext herauslöste.<sup>459</sup> Dabei sah Rosmini die Gefahr, daß aus der Annahme der Eigengesetzlichkeit der Funktionsweisen *des Politischen* die Vorstellung abgeleitet wurde, für diese Sphäre gälten auch in ethischer Hinsicht eigene Regeln.

Diese Vorstellung hielt er für ebenso problematisch wie die *Unterschätzung* der Eigenständigkeit der Staatsgesellschaft: Wurde nämlich darauf verzichtet, der *società civile* eine eigenständige Legitimität zuzusprechen - wie es im stoisch-christlichen Denken geschah<sup>460</sup> - war es unmöglich, unterhalb eines allgemeinen Tugendkanons *des Menschen* spezifische Rechte und Pflichten *des Bürgers* zu definieren.<sup>461</sup> Diese Denktradition hat Rosmini als besondere Herausforderung betrachtet. Einerseits wußte er sich ihr verpflichtet, andererseits erkannte er, daß sie kaum Anhaltspunkte für eine gerechte politische Ordnung enthielt.<sup>462</sup>

Die Forderung an die politische Philosophie und auch an den eigenen politikwissenschaftlichen Entwurf lautete demzufolge, daß zunächst der "allgemeine Begriff von Gesellschaft" definiert werden mußte, damit verbindliche Aussagen über die gemeinsamen Wesenszüge *aller menschlichen Gesellschaften* möglich waren, also über das, "was auch in allen *besonderen* Gesellschaften immer dasselbe ist".<sup>463</sup> Ein Gleiches hatte für die Ziel- und Zweckbestimmung zu gelten: Auch hier mußte es zunächst darum gehen, das

<sup>459</sup> Dieser Punkt wird in der Rosmini-Forschung immer wieder betont, vgl. M. Dallmann, *Die politisch-soziale Problematik in der Philosophie Antonio Rosminis*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Rom 1955, S. 274-279; F. Évain, *Personne, histoire et société. Pour une herméneutique dialectique de l'anthropologie d'Antonio Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 72 (1978), S. 1-15; ders., *Rosmini et l'herméneutique du politique*, in: "Gregorianum" 60 (1979), S. 545-575; sowie M. D'Addio, *Introduzione*, zu A. Rosmini-Serbati, *Filosofia della politica*, Mailand 1972, S. 5-38 (diese *Introduzione* ist nicht identisch mit D'Addios *Introduzione* zur kritischen Ausgabe der *Filosofia della politica* von 1997).

<sup>460</sup> Rosminis Kritik am Politik-Defizit richtet sich gegen die antike Stoa ebenso wie gegen den Neostoizismus des modernen Vernunftrechts, vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 225 ff.; vgl. zum "Stoizismus" des modernen Vernunftrechts E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 218 ff., sowie W. Dilthey (wie Fußnote 44).

<sup>461</sup> So wie es Thomas mit der Differenzierung der Formen der "recta ratio" "secundum diversitatem obiecti" gezeigt hatte: "Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni." Die "prudencia politica" war demnach jene, "quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni" (vgl. S. Th. II-II, q. 47, a 11).

<sup>462</sup> Daher ist es nicht berechtigt, Rosminis *Personalismus* in die Tradition einer im christlichen Denken auch beheimateten, grundsätzlichen Staatsskepsis ("anti-statalismo") zu stellen; vgl. dazu G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 15 ff; ders., *Politica e società*, cit., S. 63 ff.

"wesenhaft gesellschaftliche Ziel" zu definieren, also dasjenige Ziel, das immer gegeben war und gegeben sein mußte, wenn überhaupt *Gesellschaft* angenommen wurde. Erst der zweite Schritt sollte dann die Sonderform der *società civile* und deren spezifische Zwecksetzung behandeln. Das Arbeitsprogramm sah also vor, daß die besondere Gesellschaftsform der *società civile* einerseits als eigenständiger Untersuchungsgegenstand anzuerkennen war, daß sie aber andererseits in Relation zum Phänomen "Gesellschaft" überhaupt betrachtet werden sollte.

Es war nicht zuletzt die revolutionäre und nachrevolutionäre Politik gegenüber der Kirche, die Rosmini veranlaßte, der Frage nach dem Kompetenz-Radius der *società civile* detaillierter nachzugehen. Wenn die politische Gesellschaft mit der menschlichen Gesellschaft überhaupt oder mit der menschlichen Geselligkeit gleichgesetzt wurde, erhielt sie eine unbegrenzte Vollmacht. Wurde darauf verzichtet, die diversen *Gesellschaften*, in denen sich der Mensch bewegen konnte, zu differenzieren, dann nahm die *società civile* eine Monopolstellung ein, und andere Gemeinschaften - wie zum Beispiel die Kirche - wurden zu bloßen Derivaten herabgestuft.<sup>464</sup> Ein solches Verständnis von Staatsgesellschaft attackierte er. Seines Erachtens zeigte der staatliche Übergriff auf die kirchlichen Einrichtungen, daß die Staatsgesellschaft nach herrschender Auffassung mit der *Gesellschaft an sich* (it. *società in genere*) identifiziert und als integrativer Rahmen aller besonderen *Einzelgesellschaften* (it. *società speciali*) verstanden wurde.<sup>465</sup> In dieser Optik stellte auch die Kirche nur eine solche untergeordnete Gesellschaft dar.<sup>466</sup>

Rosmini hat versucht, diese Auffassung zu widerlegen, indem er zeigte, daß die Staatsgesellschaft selbst lediglich eine *besondere Einzelgesellschaft* konstituierte, zu der sich

---

<sup>463</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 138.

<sup>464</sup> Ebd., S. 253. Diese Überzeugung äußert Rosmini auch in anderem Zusammenhang, z.B. in der Abhandlung *Della naturale costituzione della società civile* (*Über die natürliche Verfassung der Staatsgesellschaft*). Dort heißt es: "Man sagt normalerweise *die Gesellschaft*, ohne weitere Zusätze, um die *Staatsgesellschaft* zu bezeichnen (it. *società civile*). Diese Begrifflichkeit zeigt schon den Irrtum, der sich in den Köpfen breit gemacht hat. Sie unterstellt, daß die Staatsgesellschaft in sich alle übrigen Gesellschaften aufnimmt. Sie verwechselt die Staatsgesellschaft mit der Gesellschaft des Menschengeschlechts. [...] Diese Art, zu denken und sich auszudrücken, gibt der Staatsgesellschaft notwendigerweise alle Macht. [...] Eine so verstandene und so bezeichnete Staatsgesellschaft kann nur despotisch und tyrannisch gegenüber allen anderen Gesellschaften und gegenüber allen anderen Rechten sein", hg. von F. Paoli. Rovereto 1887, S. 8.

<sup>465</sup> Zur Kirchenpolitik der Französischen Revolution vgl. P. Nonis, *La Chiesa e la rivoluzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, cit., S. 272-285; zu den revolutionären Konzepten von "Zugehörigkeit" zum Gemeinwesen und "Bürgerschaft" vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 10 ff.; allgemein zum Staat-Kirche-Konflikt im frühen 19. Jahrhundert vgl. R. Lill, *Reichskirche - Säkularisation - Katholische Bewegung*, in: A. Rauscher (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus*, München 1981, Bd. 1, S. 15-45.

<sup>466</sup> Die Konkordatspolitik unter Napoleon und die Gefangennahme des Papstes Pius VII. haben Rosminis Politikverständnis nachhaltig geprägt, wie insbesondere F. Traniello am Beispiel der Lobrede auf den Papst (*Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio VII*) herausgestellt hat, deren ultramontaner Tenor eine Provokation für die österreichischen ebenso wie für die französischen Behörden darstellte, vgl. dazu auch D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, cit., S. 50 ff.; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 61 ff.; auch P. Zovatto, *Il "panegirico di Pio VII" di Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 86 (1992), S. 27-52.

die Menschen zwecks Rechtssicherheit und eventueller anderer Leistungen zusammengeschlossen. Die *società religiosa*, die Kirche, hingegen war von vollständig anderer Qualität, sie ging nicht auf einen menschlichen Zusammenschluß, sondern auf einen göttlichen Gründer zurück.<sup>467</sup> Beide Gesellschaften besaßen folglich auch unabhängig voneinander Dienstpersonal: Der Klerus unterstand der Kirche, nicht dem Staat.<sup>468</sup> Nach katholischer Ordnung, so Rosmini, konnte es keinen beamteten Klerus geben. Jeder Versuch, den Klerus als geistlichen Stand in diesem Sinne an den Staat zu binden und dessen Jurisdiktion zu unterstellen, mußte als heterodox betrachtet werden.<sup>469</sup> Die Unabhängigkeit der religiösen von der staatlichen Gesellschaft zeigte sich seiner Ansicht nach auch daran, daß beide entwicklungsgeschichtlich getrennte Wege gehen konnten: Kirche war auch dort möglich, wo es keinen Staat gab; umgekehrt gab es Staaten ohne Kirche. Daraus folgte, daß aus Sicht der Staatsgesellschaft allein der Status des "Menschen und Bürgers" Relevanz besaß, aus welchem sich keinerlei staatliches Kontroll- oder Aufsichtsrecht gegenüber Kirche und Klerus ableiten ließ. Umgekehrt stellte die Unversehrtheit der kirchlichen Unabhängigkeit in Rosminis Augen das Kriterium freiheitlicher Politik dar. Freiheitlich war die *società civile* dann, wenn sie anerkannte, daß sie nur *eine* Gemeinschaft von diversen möglichen Assoziationsformen des Menschen bildete, deren Recht sich nicht staatlicher Gewährung verdankte.

#### **IV.1.4.) Gesellschaftszweck - menschliche Finalität**

Als Teilmenge der übergreifenden Kategorie *società* teilte die *società civile* mit dieser eine Reihe von Wesensmerkmalen. Es waren Rosmini zufolge vor allem zwei konstitutive Merkmale, die den Personenverband *società* und mithin auch die Staatsgesellschaft, die *società civile*, auszeichneten, nämlich der *Person*-Status der Menschen, die dazugehörten, und das wechselseitige *Wohlwollen*, das die Menschen in dieser Gemeinschaft zusammenband. Während in der *Eigentumsbindung* der *Nutzen* des Eigentümers die Norm darstellte, wurde die soziale Bindung vom gegenseitigen *Wohlwollen* derer gebildet, die sich assoziierten. Der spezifischen Bindungsform entsprach also eine ganz bestimmte Umgangs*norm*:

<sup>467</sup> Vgl. M. Faraone Mari, *Rapporto tra stato e chiesa in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 529-244.

<sup>468</sup> Rosmini wendet unausgesprochen die Charakterisierung, die Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* von der katholischen Kirche und vom Klerus gibt, ins Positive: Rousseau hatte den christlichen Klerus ironisch ein "politisches Meisterwerk" genannt, weil dieser eine eigenständige Gesellschaft mit einem eigenen "Gesellschaftsvertrag" bilde, vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., S. 144.

<sup>469</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 254; zu Rosminis Konzept der *società religiosa* existiert eine umfassende Literatur. Maßgeblich ist Traniellos Untersuchung mit ihrer systematischen Darstellung der wechselseitigen Erhellung der Bestimmung von *società civile* und *società religiosa*, vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., insbesondere S. 137 ff., S. 247 ff., passim.

"Die Gesellschaftsbindung", lautete demensprechend die rosmينية Definition, "beruht auf dem gegenseitigen Wohlwollen der Personen, die sich aneinander binden."<sup>470</sup>

Und weiter:

"Aufgrund der Natur der Gesellschaft selbst wünscht folglich jede der assoziierten Personen das Wohl aller Gesellschaftsmitglieder. Denn jede will den sozialen Zweck, der allen gemeinsam ist. Dieser Wunsch, den jedes Glied nach dem Wohl des ganzen Körpers hat, ist das, was wir gesellschaftliches Wohlwollen nennen."<sup>471</sup>

*Wohlwollen/benevolenza* bedeutete dabei im eigentlichen Wortsinne, das Wohl (der anderen) zu wollen<sup>472</sup>, nicht nur den je eigenen, privaten Nutzen. *Benevolenza* hieß, für den anderen ein Gut oder das Gute ebenso zu wünschen wie für sich selbst. Als *benevolenza* mit dem Attribut *sociale* wurde näherhin eine Haltung bezeichnet, die zugleich Norm war und die darin bestand, die Gleichrangigkeit aller Beteiligten anzuerkennen, und zwar Gleichrangigkeit hinsichtlich der Wohltaten, Güter und Vorteile, die man gemeinschaftlich erhalten wollte. *Soziales Wohlwollen* meinte mithin die Anerkennung der Gleichwertigkeit aller Verbandsmitglieder.

"Ein Mitglied einer Gesellschaft will als Mitglied das Wohl der Gesellschaft, zu der es gehört. In diesem für die ganze Gesellschaft gewünschten Gut besteht das gesellschaftliche Wohlwollen."<sup>473</sup>

Zwei Aspekte von Rosminis Definition von *Gesellschaft* gilt es besonders herauszuheben: Da ist zum einen die Tatsache, daß die beiden Bestandteile der Definition jeweils aufeinander zurückverwiesen: *Gesellschaft* bezeichnete denjenigen Typus von menschlichem Verband, in dem *soziales Wohlwollen* herrschte, wobei *soziales Wohlwollen* seinerseits die Anerkennung bezeichnete, daß alle Beteiligten denselben Status als Subjekt und Adressat der gemeinsamen Zwecksetzung *der Gesellschaft* besaßen.<sup>474</sup> Gesellschaft lebte vom sozialen Wohlwollen, und

<sup>470</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 146.

<sup>471</sup> Ebd., S. 148.

<sup>472</sup> Eine glänzende Darstellung des *amor benevolentiae* bei R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, cit., S. 123 ff. Von der Tradition dieses Gedankens übernimmt Rosmini insbesondere zwei Positionen: zum einen die Idee des Wohlwollens, wie Aristoteles es beschreibt, verstanden als Verbindung unter Menschen, "deren Willensrichtung füreinander nachvollziehbar ist, weil sie beide sich über den bloßen Trieb erhoben und das Gute als das Allgemeine in ihren Willen aufgenommen haben" (ebd., S. 130). Am kategorischen Imperativ orientiert sich hingegen die Lehre vom Menschen als Selbstzweck, wobei "Zweck nicht etwas zu Verwirklichendes [meint], sondern dasjenige, was in jeder Verwirklichung immer schon als deren Grund vorausgesetzt ist" (ebd. S. 124).

<sup>473</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 169.

<sup>474</sup> Zu Rosminis Lehre von der Person als Zweck vgl. L. Turiello, *Persona e società civile*, cit., sowie mit einer ausführlichen Diskussion der Interpretationen von Rosminis Nähe zu Kant in dieser Hinsicht, M. Ferronato, *La fondazione del diritto naturale*, cit., S. 48 ff.; dazu auch R. Nebuloni, *Kant, Rosmini e la fondazione dell'etica*, in: "Humanitas" 45 (1990), S. 137-153; ders., *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Rom 1992, S. 123-156.



umgekehrt: wo es soziales Wohlwollen als wechselseitige Anerkennung der gleichberechtigten Teilhabe am gemeinsamen Ziel und Zweck gab, da gab es *Gesellschaft*.

Aus der Interdependenz folgte aber auch im Umkehrschluß: Von *Gesellschaft* konnte dort nicht gesprochen werden, wo die wechselseitige Anerkennung von Gleichberechtigung nicht bestand. Eine Gesellschaft ohne gegenseitiges Wohl-Wollen konnte es nicht geben. Wo dieses fehlte, mochte durchaus eine andere Form von Bindung bestehen, aber es war keine *gesellschaftliche* Bindung, welche sich durch Gleichberechtigung auszeichnete, das heißt durch die Achtung der Würde der Person des anderen als gleichberechtigtem Teilhaber am gesellschaftlichen Gut oder Gemeinwohl.<sup>475</sup>

Eine solche andere Form von Bindung erkannte Rosmini in der Bindung durch Herrschaft (it. *dominio*). Hier bestand ein asymmetrisches Verhältnis hinsichtlich der Beteiligung am Zweck der Verbindung.<sup>476</sup> Die Herrschaftsbindung zwischen Menschen entsprach nach Rosmini der Eigentumsbindung zwischen Menschen und Sachen: Es war ein Verhältnis des Gebrauchs zum einseitigen Nutzen.<sup>477</sup>

Beide, Gesellschaftsbindung und Herrschaftsbindung, setzten allerdings gleichermaßen zweckgerichtetes, intelligentes Handeln voraus. Dies ist der zweite Aspekt, den es hervorzuheben gilt. Beide Bindungsformen waren nicht instinktgesteuert, sondern das Produkt von Einsicht und Willen. Das gesellschaftliche *Wohlwollen*, welches die Gesellschaft konstituierte, erforderte einen Bewußtseinsakt der Anerkennung und der Zustimmung zu einer kollektiven Zielsetzung, welche anderen, naturhaften Verbindungen fremd war. Ein Gleiches galt für die Eigentumsbindung, die voraussetzte, daß der Mensch sich der Zweckdienlichkeit einer Sache bewußt war und sie sich deshalb als Besitz aneignete. Und entsprechend galt es daher auch für die Herrschaftsbindung. Solche intentionalen, zweckgerichteten Bindungen waren den vernunftbegabten Wesen vorbehalten.<sup>478</sup>

<sup>475</sup> Daß die Beziehung in der Gesellschaft eine Beziehung "von Zweck zu Zweck" sei, betont Rosmini auch in der *Philosophie des Rechts*, vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 3, S. 722.

<sup>476</sup> In der *Philosophie des Rechts* sagt Rosmini noch deutlicher, in enger Anlehnung an Kant: Das Verhältnis von *dominio* oder *signoria* stellt nicht einmal ein Vertragsverhältnis dar, insofern es unter Ungleichen keinen Vertrag geben kann. Und selbst wenn es ein solcher wäre: ein bloßer Vertrag oder eine zufällige Konvention schafft keine Gesellschaft, vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 28 ff, S. 14-15; in gleicher Weise schließt Kant aus, daß *Gesellschaft* gegeben ist, wenn ein asymmetrisches Verhältnis von Befehl und Gehorsam (*subditus*) vorliegt. Daher ist der "bürgerliche Verein" (*unio civilis*) nicht schon eine Gesellschaft, vielmehr *schafft* er sie (durch die Gesetzesgleichheit), vgl. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., 1. Teil, S. 124.

<sup>477</sup> Zum Konzept der *Herrschaftsbindung* und *Gesellschaftsbindung* bei Rosmini und seinen hegelschen Derivaten vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S.; F. Conigliaro, *Politica tra logica e storia*, cit., S. 96 ff; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 191 f.

<sup>478</sup> Auch in der *Philosophie des Rechts* betont Rosmini, daß Gesellschaft die "gemeinsame Verabredung (it. *cospirazione*) mehrerer Willen, die auf ein gemeinsames Objekt gerichtet sind", voraussetzt, vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 38, S. 16.

Die Verbindung von Intentionalität, Finalität und dem, was ich "Partizipationssymmetrie" nennen möchte, bildete Rosmini zufolge das Grundgerüst von Gesellschaft. So schrieb er:

"Mehrere Personen schließen sich zu einer Gesellschaft in der Absicht zusammen, sich ein Gut (*bene*) zu verschaffen, das der Zweck (*fine*) der Gesellschaft ist. Dieses Gut muß zum Nutzen aller Personen erlangt werden, die diese Gesellschaft bilden. Anderenfalls könnten diese Personen nicht *Gesellschaftsmitglieder* (*sozie*) genannt werden."<sup>479</sup>

Die Definition von *Gesellschaft* lautete dementsprechend:

"Wir haben ja gesagt, jede menschliche Gesellschaft sei der Zusammenschluß (*unione*) mehrerer Personen in der Absicht, einen gemeinsamen Nutzen zu erlangen. Die Personen bilden also in dieser Vereinigung alle zusammen den Zweck, und auf alle gleichermaßen bezieht sich der Nutzen, den man sich von der Assoziierung erwartet."<sup>480</sup>

Um eine Gesellschaft zu konstituieren, mußten also die *Absicht* und das Interesse jedes einzelnen gegeben sein, an dem zu gewinnenden *Gut* zu partizipieren, und es mußte gewährleistet sein, daß ein jeder dadurch ein *gleiches Anrecht* an dem Gesellschaftszweck besaß, das heißt an den durch die Gesellschaft zu erwerbenden Gütern.

"Das Gesetz, das die Gesellschaft konstituiert, besteht [...] darin, daß mehrere Einzelpersonen so verbunden sind, daß sie eine einzige moralische Person bilden. Damit ein Verband *Gesellschaft* genannt werden kann, muß er von mehreren Menschen als Personen gebildet werden. Von Gesellschaft kann nicht gesprochen werden, wenn nur eine Person Zweck ist. [...] Wenn dagegen alle Einzelpersonen, die vereint sind, ein einziges gemeinsames Ziel haben, worin sie übereinstimmen (ähnlich den Gliedern eines Körpers, die alle das Wohlergehen aller Glieder zum Ziel haben, so wie der Gesamtkörper das Wohlergehen der Glieder zum Ziel hat), dann gibt es Gesellschaft."<sup>481</sup>

Wie der zitierte Passus deutlich macht, steigerte Rosmini das Postulat der Partizipationssymmetrie noch, indem er mit Kant behauptete und zugleich normativ festlegte, die Menschen selbst seien "der eigentliche Zweck" der Gesellschaft<sup>482</sup>, weil und insofern sie alle "gleichermaßen" an dem gesellschaftlichen Nutzen und Gemeinwohl partizipierten<sup>483</sup>: Um der Menschen willen entstand die Gesellschaft; ihrem Wohlergehen hatten die gesellschaftlichen Wohltaten zu dienen. Die unterschiedlichen Güter, die eine Gesellschaft zu produzieren imstande war (Rechtssicherheit zum Beispiel oder allgemeine Schulbildung oder materielles Wohlergehen oder ähnliches) waren also nur vordergründige Zwecksetzungen. Sie besaßen ihrerseits instrumentellen Charakter im Verhältnis zum eigentlichen sozialen Zweck:

<sup>479</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 148. Die italienischen Begriffe in Klammer sind von mir eingefügt.

<sup>480</sup> Ebd.

<sup>481</sup> Ebd., S. 159.

<sup>482</sup> Zu Kants Lehre vom Zweck-Status des Menschen vgl. auch P. Costa, *Civitas*, cit., 128 ff.

dem Menschen. Dieser überlegenen Zwecksetzung entsprach eben jene Haltung, die Rosmini "soziales Wohlwollen" nannte, also die Anerkennung des gleichen Anrechts auf Teilhabe am Sozialertrag. Das "soziale Wohlwollen" war konstitutiv für jede Form von Gemeinschaft, in der alle Mitglieder gemeinsam "einen einzigen Zweck" bildeten.<sup>484</sup>

Aus der konstitutiven Präsenz des sozialen Wohlwollens folgte Rosmini, daß die Gesellschaft selbst eine *moralische Anstalt* sei, weil sie von ihrem Wesen her und qua Definition die wechselseitige Anerkennung der Mitglieder zugrundelegte. Das sittliche Gebot der gegenseitigen Achtung begründete demnach die Gesellschaft.<sup>485</sup> Rosmini verstand diese Aussage sowohl im empirisch-deskriptiven Sinne als auch im analytisch-spekulativen Sinne: Für die historisch-deskriptive Ebene galt die Feststellung, daß jede Gesellschaft ein Ethos und einen spezifischen Gemeinschaftssinn besaß, der besagte, daß die Gruppenangehörigen als Mitglieder der Gemeinschaft zählten, während andere von deren Wohltaten ausgeschlossen waren.

Entscheidend aber war die analytisch-naturrechtliche Ebene: Sittlichkeit war der Gesellschaft wesentlich inhärent, weil konstitutiv für Gesellschaft das Heraustreten aus dem nur ich-bezogenen Nutzendenken und die Anerkennung und Achtung des anderen waren. Wenn das Sittengesetz die Achtung des anderen als Zweck an sich vorschrieb und wenn die Gesellschaft diese Achtung zugrundelegte (weil sie ansonsten keine Gesellschaft war), dann mußte sie selbst als wesentlich sittlich betrachtet werden, wobei dies für Rosmini bedeutete: dem natürlichen Sittengesetz gehorchend, "anständig" und "gerecht" zu sein:

"Die Natur der Gesellschaft verlangt, daß die Personen, die die Gesellschaft bilden, darin die personale Dignität als Zweck haben. [...] Dieses sittliche Element wohnt jeder Gesellschaft inne."<sup>486</sup>

Aus der Definition von *Gesellschaft* als wesentlich sittliche Institution resultierte in Rosminis Sozialethik eine eigentümliche Ambivalenz, die mit der Zwecksetzung von Gesellschaft zusammenhing: Da war zum einen die Vorstellung von Gesellschaft in instrumentell-funktionalem Sinne, wie es die oben zitierte Definition nahelegt, die lautete, "wir haben ja

---

<sup>483</sup> Zu Thomas Lehre von der Person als Zweck vgl. A. Passerin d'Entrèves, *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso*, in: ders., *Saggi*, cit., S. 63-96; sowie S. L. Brock, *L'obbligo per legge, il governo e il bene comune*, cit.

<sup>484</sup> Als "soziales Band" gilt gemäß der *Philosophie des Rechts* nur jene Verbindung, die "von mehreren Personen gebildet wird, die auf ein Ziel hin zusammenwirken und die das Bewußtsein und den Willen haben, gemeinsam auf dieses Ziel hin sich zu verabreden (it. *conspirare*)", vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 34, S. 16.

<sup>485</sup> Zu den Charakteristika von *società civile* bei Rosmini, als da sind: das Prinzip der "Gegenseitigkeit" als Grundlage von Gerechtigkeit, die "Verabredung" und das "Wohlwollen", vgl. G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale*, cit., S. 35 ff.

<sup>486</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 152.

gesagt, jede menschliche Gesellschaft sei der Zusammenschluß (*unione*) mehrerer Personen in der Absicht, einen gemeinsamen Nutzen zu erlangen". Und fast wortgleich an anderer Stelle:

"Die Natur der Gesellschaft ist die einer Vereinigung, die zwischen mehreren Individuen zu dem Zweck geschlossen wird, ein bestimmtes Gut zu erlangen."<sup>487</sup>

In dieser Sichtweise war der entscheidende Aspekt die *Zweckdienlichkeit* der Einrichtung "Gesellschaft". *Fine/Zweck* der Gesellschaft konnten alle möglichen Wohltaten sein, und es war Aufgabe der Gesellschaft, sie herzustellen und den Mitgliedern anzubieten.

Die andere Konzeption betonte hingegen die ethische Komponente, die durch das soziale Wohlwollen gegeben war. In dieser Sichtweise war der sittliche Wert von Gesellschaft dadurch bestimmt, daß ihr Zweck der Mensch selbst war. Die Gesellschaft war damit mehr als ein Instrument, sie wurde selbst zu einer ethischen Qualität. Ihr *proprium* war dann nicht mehr nur die Beschaffung beliebiger Güter und Nutzgewinne, sondern die Wohlfahrt des Menschen in seiner umfassenden geistig-sittlichen Dimension.<sup>488</sup>

Gewiß: In beiden Fällen zielte die Gesellschaft auf ein Gut, ein *bonum*, und in beiden Fällen war ein sittliches Element bereits durch die Anerkennung des gleichen Rechts der anderen auf dieses gesellschaftliche Gut gegeben. Aber in dem Moment, da der Mensch selbst zum Zweck (*fine*) der Gesellschaft erklärt wurde, erhielt die Gesellschaft einen neuen, ethisch aufgeladenen Wert. Es ist evident, daß die unterschiedlichen Bewertungen des Status von Gesellschaft Folgen für die Gemeinwohldebatte haben mußte: Wie sollte Gemeinwohl definiert werden ? War es zulässig oder gar geboten, es, trotz Anerkennung der ethischen Qualität von Staat und Gesellschaft, auf äußerliche Wohltaten zu beschränken ? Oder mußte die Gesellschaft auch für das geistig-sittliche Wohlergehen der Mitglieder sorgen und, wenn ja, mit welchen erzieherischen Mitteln ?

Zur Unentschiedenheit zwischen diesen beiden Modellen trug Rosminis terminologische Unschärfe bei. Denn tatsächlich benutzte er den Begriff "*società*" für sämtliche Spielarten menschlicher Assoziationen, von der Aktiengesellschaft bis hin zu jener politischen Gesellschaft, genannt *società civile*, die alle diejenigen regulierenden und zentralisierenden Eigenschaften aufwies, die nach deutschem, nach-kantischem Sprachgebrauch der Institution *Staat* zukommen.<sup>489</sup> Für alle diese Erscheinungsformen von *Gesellschaft* galt Rosmini

---

<sup>487</sup> Ebd., S. 173.

<sup>488</sup> Wobei es evident ist, daß sich in diesen Alternativen die Spannung zwischen aristotelischem und instrumentellem Staatsverständnis in den verschiedenen Spielarten der liberalen Traditionen spiegelt. Zu diesem vieldiskutierten Thema gibt Günther Bien in der *Einleitung* zu Aristoteles *Politik* eine knappe, präzise Übersicht; zusätzlich sei auf die bereits zitierten Arbeiten Leo Strauss (*Naturrecht und Geschichte*) und Joachim Ritter (*Naturrecht bei Aristoteles*) verwiesen.

<sup>489</sup> Vgl. mein Beitrag "*Begriffe*" della *Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, cit. In der Unbestimmtheit der Terminologie steht Rosmini Kant nahe, zu dessen Rechtslehre Richard Saage im Anschluß an Manfred Riedel

zufolge, daß sie sowohl Instrumente zur Herstellung eines Profits zugunsten der Gesellschaftsmitglieder darstellten als auch moralische Größen waren, insofern die Tatsache, daß alle Mitglieder ein gleiches Anrecht auf den Profit hatten, Altruismus und Gerechtigkeitssinn zumindest innerhalb der Gruppe voraussetzte.<sup>490</sup>

#### **IV.1.5.) Das Konzept einer erweiterten *cittadinanza***

Zum Beweis der Richtigkeit der Behauptung, daß Gesellschaft *an sich* eine Größe darstellte, in der sich Gerechtigkeit verwirklichte und die mithin "gerecht" war, berief sich Rosmini auf Platons These von der Allgegenwart des Sittengesetzes im menschlichen Zusammenleben<sup>491</sup>: Platon hatte den Extremfall einer Verbrecherbande herausgegriffen und behauptet, daß "ohne Gerechtigkeit [...] nicht einmal eine Gesellschaft von Räubern existieren [kann], die sich zur Wegelagerei zusammentun".<sup>492</sup>

Rosmini machte sich die platonische Sentenz zueigen. Auch er war davon überzeugt, daß innerhalb der einzelnen sozialen Gruppe "Gerechtigkeit" herrschte, in dem Sinne, daß jeder einzelne als *sozius*, als *Geselle*, anerkannt war<sup>493</sup>, was wiederum bedeutete, daß die anderen sein Anrecht auf einen Anteil am Profit anerkannten - im spezifischen Falle der Verbrecherbande das Anrecht auf einen Teil der Beute als dem Zweck dieser besonderen "Gesellschaft". Dies galt, Rosmini zufolge, sowohl auf der empirisch-sozialpsychologischen Ebene als auch gemäß der Logik des Begriffs "Gesellschaft". Nach innen herrschte Gerechtigkeit, verstanden als anerkannte Zugehörigkeit und Teilhabe, nach außen Ungerechtigkeit. Rosmini kommentierte dies mit den Worten:

"Tatsächlich sind die Räuber ungerecht zu den Reisenden, aber nicht untereinander. Ihre Ungerechtigkeit (*ingiustizia*) betrifft nur diejenigen, die sich außerhalb ihrer Gesellschaft befinden, nicht die eigenen Gesellen."<sup>494</sup>

---

und Werner Conze feststellt: "Es ist unbestreitbar, daß Kant in der Tat begrifflich-terminologisch zwischen Staat und Gesellschaft nicht differenziert", vgl. R. Saage, *Besitzindividualistische Perspektiven der politischen Theorien Kants*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 192-234, hier S. 202.

<sup>490</sup> Zum ethischen Gehalt der *società civile* bei Rosmini und seinem "liberalismo etico", vgl. P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 249 ff.

<sup>491</sup> Zu Platons Theorie vom Gerechtigkeitsstaat, vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 80 ff., hingegen kritisch H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., S. 21 ff.

<sup>492</sup> Platon, *Politeia*, cit., I, 351 c.

<sup>493</sup> Auch Kant schränkt den Status des "Gesellen" auf die Bedingung der "Mitgenossenschaft" ein, d.h. er schließt "Gesellschaft" dort aus, wo es die Gesellen einander nicht "beigeordnet sind: "[...] und die sich einander beordnen, müssen sich, eben deshalb, untereinander als gleich ansehen, sofern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen", vgl. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., I. Teil, S. 124.

<sup>494</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 149.

Daraus leitete er das große Enkomion der menschlichen Verbindung ab, die das Attribut "sozial" trug, bei der also die wechselseitige Anerkennung von gleichberechtigten Mitgliedern gegeben war:

"Wer erkennt also nicht die hervorragende Bedeutung der sozialen Bindung?", schrieb er, "Wo es die soziale Bindung gibt, gibt es keine Ungerechtigkeit. Die Ungerechtigkeit beginnt dort, wo es die soziale Bindung nicht gibt."<sup>495</sup>

Gesellschaft war der Raum, in dem sich das Sittengesetz zumindest rudimentär verwirklichte, weil keine Gesellschaft denkbar war, in der die Elemente *Anerkennung* und *Achtung* vollkommen fehlten (insofern es sich anderenfalls eben nicht um Gesellschaft handelte). Zugleich definierte Rosmini die zwischenmenschliche Gerechtigkeit (die von der göttlichen zu unterscheiden war) im wesentlichen als wechselseitige Anerkennung<sup>496</sup>: Gerechtigkeit war an ein soziales Umfeld gebunden<sup>497</sup>, und sie war innerhalb dieses bestimmten sozialen Umfelds dann gegeben, wenn ein Mensch als Angehöriger der spezifischen Gruppe anerkannt wurde. Ohne die Anerkennung als *sozius* einer Gemeinschaft gab es keine Gerechtigkeit, sondern Diskriminierung. In ihrer Qualität als Achtung und Anerkennung bedurfte die Gerechtigkeit der Gesellschaft.

Aus der Betonung der sozialen Bedingung von Gerechtigkeit ergab sich als wichtige Konsequenz, daß umgekehrt *Ungerechtigkeit* und *Gesellschaft* einander ausschlossen. Das bedeutete: Jeder Verstoß gegen das Anerkennungs- und Achtungsgebot war gegen die eigentliche Natur der Gesellschaft gerichtet, das heißt, er war *a-sozial*. Richtete er sich gegen einen einzelnen, bedeutete er dessen Ausschluß von den Wohltaten der Gesellschaft. Wurde die wechselseitige Anerkennung und Achtung allgemein verweigert, hörte die Gesellschaft auf zu existieren. So wie Gerechtigkeit gesellschaftskonstitutiv war, so erwiesen sich Ungerechtigkeit und Diskriminierung als gesellschaftsdestruktiv.

Diese Schlußfolgerung ging einen Schritt über die platonische These von der Allgegenwart des Sittengesetzes hinaus<sup>498</sup>, denn sie legte ausdrücklich fest, daß es einen Unrechtszustand geben konnte, der die Gesellschaftlichkeit aufhob, der anti-gesellschaftlich war und die Regeln des gesellschaftlichen Miteinander außer Kraft setzte. Auf diese Weise schlug

---

<sup>495</sup> Ebd.

<sup>496</sup> Zum Gerechtigkeitsprinzip der wechselseitigen Anerkennung gemäß Thomas von Aquin, vgl. A. Passerin d'Entrèves, *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso*, cit., sowie ders., *Il problema giuridico e politico nella dottrina di S. Tommaso*, cit.

<sup>497</sup> Zur Notwendigkeit der (rechts)staatlichen Rahmenbedingungen und der gesellschaftlichen Konkretion von Recht, insbesondere in Hegels Kant-Kritik, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 421 ff.; die Feststellung, Recht brauche konkrete politisch-staatliche Bedingungen, um zu *gelten*, ist bekanntlich ein *locus classicus* der Kritik gegen das moderne Naturrecht, vgl. dazu E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 231 ff.; sowie D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 118 ff.

Rosmini die Brücke zu Augustinus, der in Umkehrung des platonischen Postulats behauptet hatte, ohne Gerechtigkeit sei der Staat nichts anderes als eine "große Räuberbande"<sup>499</sup> Von einem platonisch-idealistischen Standpunkt aus betrachtet, bestand Interdependenz zwischen "Staat" (*societas*) und "Gerechtigkeit". Aber dieser Verband konnte entarten und die "soziale Bindung" der wechselseitigen Anerkennung zerstören. Er hörte dann auf, überhaupt Staat/Gesellschaft zu sein. Staatlichkeit denaturierte und erlosch durch Verlust der konstitutiven Gerechtigkeit.

Rosmini hat es zwar vermieden, vom "ungerechten Staat" zu sprechen, was ja seiner Definition nach eine *contradictio in adiecto* gewesen wäre. Aber auch ohne den Begriff zu verwenden, hat er den Sachverhalt thematisiert, allerdings nicht, gemäß der älteren Tradition, im eingegrenzten Kontext der Frage nach der Legitimität oder Illegitimität von Widerstand gegen die Staatsgewalt<sup>500</sup>, sondern im Rahmen der Frage nach den Sicherungen, die notwendig waren, um Ungerechtigkeit seitens des Staates zu verhindern.<sup>501</sup>

Die sicherste Garantie für die staatliche Gerechtigkeit erkannte er in einer allgemeinen Norm, die noch oberhalb der Verfassungsebene angesiedelt war: Man könnte sie die Norm von der *großen Gesellschaft* oder der *erweiterten Bürgerschaft* bezeichnen.<sup>502</sup> Sie besagte, daß alles, was die Aufhebung von Diskriminierung förderte, der Gerechtigkeit diene. Je mehr Partizipation, je mehr buchstäbliche Hineinnahme in den staatlichen Verband, je uneingeschränkter die wechselseitige Anerkennung als *sozii*, desto emphatischer würde sich die Gerechtigkeit verwirklichen.<sup>503</sup> Rosmini ließ zunächst offen, welche gesetzesförmigen, konstitutionellen Lösungen für eine solche integrative Ordnung gefunden werden konnten;

<sup>498</sup> Zu Platons Idealstaat zwischen *Politeia* und *Nomoi* gibt eine gute Einführung J. Annas, *Platon*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 1, S. 369-395.

<sup>499</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, üb. von W. Thimme, eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 1991, Buch 4, Kap. 4, S. 173 ff.

<sup>500</sup> Zu diesem vieldiskutierten Thema vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., Kapitel 4-7, in denen die Autorin Kants Theorie vom Widerstandsrecht (gegen die Deutungstradition, die unterstellt, er kenne gar kein *Recht* auf Widerstand) differenziert herausarbeitet und mit der älteren, v.a. angelsächsischen Widerstandstradition kontrastiert.

<sup>501</sup> Von hier aus entwickelt sich Rosminis *Konstitutionalismus*, vgl. M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 91 ff, S. 143 ff; sowie M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, cit.

<sup>502</sup> "Great society" nennt Friedrich von Hayek (jedoch ohne Bezug auf Rosmini) das Ideal der "katallaktischen" Gesellschaft. Das griechische Wort *katallattein*, so Hayek, bedeutet "tauschen", "in eine Gemeinschaft aufnehmen" und "vom Feind zum Freund werden". Hayek sieht in der "catallaxy" die spontane "vom Markt durch Menschen" geschaffene Ordnung, in: ders., *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*, Chicago 1978, S. 107-109, vgl. dazu R. Kley, *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford 1994. Für Rosmini steht hingegen - bei gleichem Ausgangspunkt - die ursprüngliche Bedeutung der integrativen Funktion der "erweiterten Gesellschaft" im Mittelpunkt.

<sup>503</sup> Anders als die spontan, wenngleich unter dem "rule of law" sich konstituierende "great society" bei Hayek ist Rosminis "grande società" nach klassischem Vorbild *teleokratisch* angelegt; vgl. zu den Möglichkeiten einer Versöhnung beider Konzepte V. Possenti, *La questione del bene comune*, in "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea" 3/1-2 (1994), S. 75-96, insbesondere S. 85 ff.

vielmehr beschränkte er sich auf den Nachweis, daß der Staat als *Staatsgesellschaft (società)* der Ungerechtigkeit durch Integration und Partizipation vorbeute.

Aus der Betonung der sozialen Bedingungen von Gerechtigkeit ergab sich desweiteren die Frage, wie denn die "Gleichberechtetheit" aller Mitglieder zu verstehen sei. Wenn die Gesellschaft auf jenem Recht aufbaute, das in der Anerkennung einer gleichberechtigten Teilhabe aller *sozii* am Gemeinwohl bestand, mußte sie Auskunft über den tatsächlichen Umfang und den materialen Gehalt der postulierten Gleichheit geben. Was bedeutete es *in concreto*, als gleichberechtigtes Gesellschaftsmitglied anerkannt zu werden? Um im Bild der "Räuberbande" zu bleiben: Wie sollte "die Beute" (das Gemeinwohl) tatsächlich verteilt werden?

Auf diese Frage ließ sich Rosmini zufolge keine abstrakte, allgemeingültige Antwort im Sinne einer Quotenbemessung geben.<sup>504</sup> Denn der Anteil des *sozius* hing ja nicht zuletzt davon ab, welches das gemeinsame *Wohl* der spezifischen Gesellschaft war. Der Modus der Verteilung der Gemeinschaftsgüter richtete sich nach dem Gesellschaftszweck. Entscheidend war, daß die Zugehörigkeit zur *società* mit dem Recht auf Gewinnbeteiligung am Sozialprodukt identisch war, während das *wieviel* von der Beschaffenheit des Sozialprodukts abhing.

Diese dem Ökonomischen entlehnte Ausdrucksweise verfälscht Rosmini nicht, insofern er selbst, in dem Bemühen um eine möglichst allgemeine Begriffsklärung, dort, wo es um den *Ertrag* des Gesellschaftsverbandes ging, bewußt nicht zwischen dem *Gemeinwohl*, dem *Sozialprodukt*, dem *Gewinn* und so weiter unterschied.<sup>505</sup> Daß die Staatsgesellschaft in mancher Hinsicht einer *Aktiengesellschaft* ähnelte, war ein Gedanke, für den es in der klassischen liberalen Theorie zahlreiche Vorbilder gab, an erster Stelle natürlich John Locke.<sup>506</sup> Die Analogie half, zwei Eigenschaften der politischen Gesellschaft herauszustellen, auf die es ihm ankam: daß sie offen und dynamisch war und daß sie auf *Gewinnbeteiligung* ihrer Mitglieder angelegt war. Die Analogie erläuterte den Grundgedanken, daß die *società* ein Verband mit einem *Zweck* war und daß die Zugehörigkeit zu diesem Verband dadurch definiert wurde, daß Anspruch auf Beteiligung an dem Zweck bestand - gleich, ob dieser immaterieller oder materieller Natur war.<sup>507</sup>

<sup>504</sup> Zu der in der Rosmini-Forschung vieldiskutierten Thema der *Verteilungsgerechtigkeit*, vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 169 ff., vgl. auch ebd. im Anhang Giuseppe Cantillos Kommentar *Pietro Piovani interprete di Rosmini*, insbesondere S. 449; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 117 ff. (mit Betonung der Frühschriften).

<sup>505</sup> Grundlegend hierzu die Analyse von P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., insbesondere S. 51 ff.

<sup>506</sup> Vgl. C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, cit., insbesondere den Abschnitt "Die Theorie vom Staat als Aktiengesellschaft", ebd., S. 283 ff.; sowie D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 252, das Kapitel "Stato, contratto e società per azioni".

<sup>507</sup> Allgemein zu den Idealen der *Zugehörigkeit* und *Beteiligung* in den politischen Diskussionen der zwanziger und dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 639 ff.



Dies herauszustellen, war Rosminis wichtigstes Anliegen. Der *Staat* als Machtstaat, als Regulierungs- und Zentralisierungsinstanz trat demgegenüber völlig zurück. Diese Eigenschaften der *società* hielt er für sekundär gegenüber der hauptsächlichen Bestimmung der *Staatsgesellschaft* als demjenigen Gemeinschaftsverhältnis, das durch die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als Gleichberechtigte zustandekam und existierte. Durch Anerkennung und Würdigung jedes einzelnen als "Zweck" des Ganzen verwirklichten sich Gerechtigkeit und Sittlichkeit. Nachdrücklich stellte sich Rosmini damit in die Tradition des aristotelisch-thomasischen Staatsdenkens<sup>508</sup>, das der Staatsgesellschaft einen positiven, sittlichen Wert zusprach und sie nicht nur in ihrer negativ-abwehrenden Funktion als Institution billigte, die der Zähmung der latenten Bosheit des erbsündebelasteten Menschen zu dienen hatte.<sup>509</sup>

#### **IV.1.6.) Die Gesellschaft als Rechtsgemeinschaft**

Während *Herrschaft* Rosmini zufolge das asymmetrische Verhältnis zum einseitigen Nutzen bezeichnete, war *Gesellschaft* durch das gleichmäßige Zweck-Nutzen-Verhältnis bestimmt. Beim reinen Eigennutz, wie er im Falle von Herrschaft oder auch im Falle des Umgangs mit Eigentums vorlag, bestand "kein Hauch von Gesellschaft"<sup>510</sup>: Der Mensch blieb isoliert. Das *Grundgesetz* der Gesellschaft (it. *legge fondamentale*), mit dem diese ins Leben trat und über welches sie sich definierte, war hingegen das Gesetz vom *Gemeinnutzen*:

"Das Fundamentalgesetz der Gesellschaft besteht nämlich darin, das Gut, um dessentwillen die Gesellschaft gebildet worden ist, für den ganzen Gesellschaftskörper zu erlangen und für jedes Mitglied, das dazugehört. Daher kommt das gesellschaftliche Wohlwollen, daher kommt die Verpflichtung, allen Mitgliedern zu helfen - eine Verpflichtung, die jeder hat, der sich assoziiert."<sup>511</sup>

Es war dieses Zusammentreffen von Gemeinnutz und Eigennutz, das Rosmini zufolge den einzigartigen Wert des Instituts *Gesellschaft* als Quelle von Sittlichkeit und Recht ausmachte. Denn für jedes einzelne Gesellschaftsmitglied als gleichberechtigten Teil eines Ganzen folgte eben aus dem Status als Mitglied der Solidargemeinschaft eine Reihe von Rechten und

<sup>508</sup> Das schließt mit ein, daß er - ebenso wie Aristoteles und Thomas - ein ausgeprägtes Gespür für das Dekadenzrisiko von politischer Macht und für die damit verbundenen Gefährdungen der Freiheit besaß. Aber wie Aristoteles und Thomas war er davon überzeugt, daß sich (bis zu einem gewissen Grad und niemals vollständig) Maßnahmen gegen die Entartung von Herrschaft zur Tyrannis finden ließen; zu Thomas von Aquins politischer Philosophie im Anschluß an Aristoteles vgl. auch J. H. J. Schneider, *Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in "De regno"*, in: E. Mock/G. Wieland (Hg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt/M. 1990, S. 47-66.

<sup>509</sup> Zur pessimistischen Staatsphilosophie in der Nachfolge des Augustinus vgl. H. Meier, *Augustin*, in: H. Meier u.a. (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens*, München 1968, Bd. 1, S. 87-133.

<sup>510</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 159.

<sup>511</sup> Ebd., S. 163.

Pflichten, die zu unterscheiden waren von solchen Rechten und Pflichten, die in der *Natur* des Menschen an sich verankert waren.<sup>512</sup> Beide, menschliche Natur und menschliche Gesellschaft, hatten ihre Berechtigung als Rechtsquelle, sie mußten einander aber ergänzen, um eine wirklich umfassende Rechtsgrundlage menschlichen Handelns in Gemeinschaft zu bilden.

Mit dieser Forderung nach Integration von Naturrecht und zivilem *Gesellschaftsrecht* grenzte sich Rosmini kritisch von älteren Auslegungen des Naturrechts ab. Er monierte daran die Ungenauigkeit des Begriffs "Natur" beziehungsweise "Natur des Menschen" und kritisierte die Unschärfe der Unterscheidung zwischen einem Recht, das sich aus einer angenommenen "Natur des Menschen" herleitete, und einem Recht, das aus der Zugehörigkeit zu einem Sozialverband, also aus dem Faktum der Vergesellschaftung folgte.

Beide Schwächen erschienen ihm symptomatisch für die Jahrhunderte umspannende Naturrechtsdiskussion. Als zutreffend erkannte er zwar an der Naturrechtstradition der Stoa die Annahme an, es gebe einen Zustand, der dem Zustand der Vergesellschaftung *vorausliege* - traditionell "Naturzustand" genannt - sowie, daraus folgend, die Annahme, es gebe ein spezifisches *Recht*, das zu diesem vorgesellschaftlichen Status gehöre - traditionell "Naturrecht" genannt. Die Rede von der "Natur" als Rechtsgrundlage hielt Rosmini gleichwohl nach zwei Seiten hin für problematisch: Zum einen sah er die Gefahr, daß "Natur" als das Vernunftlos-Kreatürliche verstanden wurde. Einer solchen Auffassung von der "Natur des Menschen" trat er mit der Feststellung entgegen, auf sie lasse sich keine Rechtsordnung gründen, weil Rechte und Pflichten (letztere verstanden als die Anerkennung des Rechtsanspruchs des anderen) nur dort denkbar waren, wo Vernunft gegeben war.<sup>513</sup> Das schloß nicht aus, daß es einen "natürlichen Instinkt" zum sozialen Handeln gab. Aber nur die Vernunft-Natur konstituierte auch die sittliche Rechtsnatur des Menschen. Rechte und Pflichten *wahrzunehmen*, bedeutete zunächst einmal tatsächlich, sich ihrer bewußt zu sein und sie rational zu durchdringen.<sup>514</sup>

Zum anderen betrachtete das Naturrecht in seinen herkömmlichen Varianten von der Stoa bis zu Jean-Jacques Rousseau durch die einseitige Betonung des *vorgesellschaftlichen* Zustandes

<sup>512</sup> Zu Rosminis Begründung der "Rechte der menschlichen Natur" (eine Bezeichnung, die er dem Begriff "Naturrecht" vorzieht), vgl. M. Ferronato, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, cit., insbesondere S. 37 ff, S. 116 ff., S. 143 ff. (mit weiteren Literaturangaben). Die Autorin geht auch auf die Rosmini-Studien des Rechtsphilosophen Giuseppe Capograssi ein, der in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts Rosminis Rechtsphilosophie im antifaschistisch-antitotalitären Sinn "wiederentdeckte", vgl. ebd., S. 11 f. (dort auch weitere Angaben zu den Untersuchungen von Zolo, D'Addio, Campanini u.a., die ihrerseits das Verhältnis Rosmini-Capograssi beleuchten).

<sup>513</sup> Zur Rechtsbegründung vgl. auch D. Composta, *La definizione del diritto secondo Rosmini e il suo significato entro l'orizzonte storico della filosofia del diritto*, in: "Rivista Rosminiana" 69 (1975). S. 219-236.

den Menschen als isoliertes Natur-Wesen, dessen "natürliche" Rechte bloß negative Abwehrrechte umfaßten.<sup>515</sup> Der Mensch hatte demnach ein Recht auf Unversehrtheit, so wie er seinerseits das natürliche Gebot des *neminem laedere* zu achten hatte, also dem anderen keinen Schaden zufügen durfte. Positive, solidarische, gesellschaftskonstruktive Rechte und Pflichten ließen sich aber auf diese Weise nicht gewinnen. Ein so verstandenes abwehrendes Naturrecht tendierte Rosmini zufolge im Gegenteil dazu, die Gesellschaft kritisch abzuwerten und als permanente Bedrohung der natürlichen Rechte des Menschen zu fürchten. Auf solche Naturrechtsvorstellungen führte er dementsprechend den traditionsreichen kultur- und gesellschaftskritischen Topos zurück, der besagte, es sei *die Gesellschaft* mit ihrem Anpassungsdruck, mit ihren Moden und Zwängen, welche die Natürlichkeit des Menschen zerstöre, seine natürlichen Rechte unterlaufe und sein natürlich-sittliches Urteilsvermögen pervertiere. Einer solchen Gesellschaftskritik im Sinne Rousseaus brachte Rosmini durchaus Sympathie entgegen.<sup>516</sup> Allerdings war er der Ansicht, daß sie von den falschen Voraussetzungen ausging, wenn sie den *natürlichen* Menschen als eine ungesellige, außerhalb der Gesellschaft befindliche, isolierte Figur konstruierte, dem die Gesellschaft antagonistisch gegenübertrat, um ihn zu domestizieren (Hobbes)<sup>517</sup> oder seiner natürlichen Gutheit zu entfremden (Rousseau)<sup>518</sup>.

Die Natur jedoch, so lautete Rosminis eigene These,

"stellt den Menschen nicht außerhalb der Gesellschaft. Im Gegenteil: Sie läßt ihn im Schoß der häuslichen Gesellschaft geboren werden."<sup>519</sup>

Der Mensch war also seiner Naturveranlagung nach gerade kein isoliertes Wesen; er war vielmehr, in seinen kreatürlichen Bedürfnissen wie in seiner intellektuellen und sittlichen Entfaltung, auf das Zusammenleben mit anderen angewiesen, und die Natur hatte für ihn entsprechende Gemeinschaften vorgesehen. Die elementarste unter ihnen war eben jene "häusliche Gesellschaft" (it. *società domestica*), die Rosmini gegen die von ihm attackierten Naturrechtsinterpretationen aufbot. Seine *società domestica* entsprach dem aristotelischen

<sup>514</sup> Zum Verhältnis "Naturrecht-Vernunftrecht" bei Rosmini, vgl. auch M. G. Esposito, *Diritto di natura e diritto di ragione*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 393-402.

<sup>515</sup> Rosminis Überlegungen zur Hypothese eines vorgesellschaftlichen Zustandes erläutert M. Ferronato, *Considerazioni sullo stato di dissociazione nella "Filosofia del diritto" di Antonio Rosmini*, ebd., S. 451-460.

<sup>516</sup> Vgl. zu Rosminis Rousseau-Rezeption auch E. Botto, *Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau*, in: "Rivista di filosofia neoscolastica" 81 (1989), S. 559-575.

<sup>517</sup> Zur hobbeschen Ausgangshypothese des isolierten Individuums vgl. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 172 ff.; zu Hobbes' Theorie vom Zweck des *commonwealth* vgl. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938, Köln 1982, sowie R. Saage, *Vertragsdenken als frühbürgerliche Gesellschaftstheorie*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 67-92.

<sup>518</sup> Zu Rousseaus Entfremdungslehre vgl. H. Meier, *Rousseaus "Diskurs über die Ungleichheit"* - Ein einführender Essay über die Rhetorik und die Intention des Werkes, in: J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, cit., S. XXI-LXXVII, mit weiterführender Literatur.

*oikòs*, verstanden als *Familie* oder *Hausgemeinschaft*, die ihrerseits einen Baustein der politischen Gesellschaft bildete und auch bei vollendeter Zivilgesellschaft erhalten blieb und fortlebte.<sup>520</sup>

Die Abwehrrechte, die sich naturrechtlich begründen ließen, mußten also durch die positiven, solidarischen, zivilen Rechte ergänzt werden, die sich der *Gesellschaft* verdankten. Sie basierten auf der Selbstverpflichtung zur Erlangung des Gemeinwohls, die jedes Mitglied mit dem Eintritt in die Gesellschaft einging. Diese Recht-Pflicht-Relation schloß alle Personen ein, weil alle gleichermaßen *Zweck* der Gesellschaft waren.

Hier lag der entscheidende Punkt: Nur unter der Voraussetzung, daß die Gesellschaft als Verbindung von *Personen* mit gleichberechtigtem *Zweck*-Status verstanden wurde, konnte sie zur Quelle eines eigenen, positiven Rechts werden. Sie war dies Rosmini zufolge also *nicht* etwa dank einer überlegenen ethischen Qualität, die möglicherweise aus dem Anspruch abgeleitet werden konnte, die vorrangige *Allgemeinheit* gegenüber den nachgeordneten Einzelinteressen zu vertreten.<sup>521</sup> Rechtsquelle war die Gesellschaft auch nicht in dem Sinne, daß sie in irgendeiner Weise Recht *schuf* oder *gewährte*, sondern sie war es, wie Rosmini immer wieder betont hat, aufgrund der Tatsache, daß ihr konstitutives Wesensprinzip die wechselseitige Anerkennung gleichberechtigter Sozialpartner war.

Wenn man voraussetzte, daß es Menschenrechte gab, die unabhängig von der *società civile* existierten, war eine Kollision von individuellen Rechten und Rechten der Staatsgesellschaft denkbar. Das heißt, zu einem Konflikt konnte es nur kommen, wenn man davon ausging, daß es Menschenrechte gab, die kein Derivat der Gesellschaft waren, sondern ihr vorauslagen und unabhängig von ihr bestanden.<sup>522</sup> Rosmini vertrat die Auffassung, daß es solche Rechte gab, die nicht durch das gesellschaftliche Vertragswerk zwischen den *sozii* geschaffen wurden, sondern bereits vorher da waren. Er faßte diese Rechte unter dem Sammelbegriff *diritto extra-sociale* und meinte damit die Realisierung des natürlichen Rechts des Menschen unter

---

<sup>519</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 162.

<sup>520</sup> Zur umfangreichen Literatur zum Thema der "häuslichen Gesellschaft" (it. *società domestica*) im Gefüge der verschiedenen *società* bei Rosmini vgl. G. Campanini, *Rosmini politico*, cit., S. 67 ff.; F. Congiliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 130 f.; E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 126 ff.

<sup>521</sup> Vor diesem Hintergrund betont die Rosmini-Forschung übereinstimmend, daß Rosmini in dieser Hinsicht gewissermaßen die Antithese zu Hegels Staatsphilosophie darstellt, vgl. dazu mit einem Überblick über die entsprechende Literatur G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 18, passim; ders., *Rosmini politico*, cit., S. 125 ff.; zu den Parallelen zwischen beiden Autoren hingegen A. Negri, *Hegel e Rosmini filosofi della politica tra Rivoluzione Francese e Restaurazione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, cit., S. 205-244.

<sup>522</sup> Rosmini zufolge wird die Existenz solcher vorstaatlicher Rechte vor allem im Umkreis der Französischen Revolution geleugnet. Der revolutionäre Staat kennt demnach solche Rechte nicht, noch achtet er sie; Rosminis kritischer Sicht folgt Augusto Del Noce, *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese*, cit., S. 29-38; dazu auch M. D'Addio, *Rosmini e la rivoluzione francese*, ebd., S. 69-88.

gesellschaftlichen Bedingungen. "Außergesellschaftlich" war also nicht der Vollzug der Rechte; das Attribut bezog sich vielmehr auf die *Quelle* der Rechte, welche eben nicht die Gesellschaft selbst war, sondern Gott und seine Vernunft, an der die Menschenvernunft Anteil hatte.<sup>523</sup> So forderte Rosmini:

"Man muß den Ursprung der Gesetze, die den Menschen verpflichten, weit oberhalb des menschlichen Willens und auch jeder menschlichen Gesellschaft ansiedeln. Dieser Ursprung muß göttlich sein, er kann nichts anderes als die ewige Vernunft und Gott sein."<sup>524</sup>

Das außergesellschaftliche Menschenrecht umfaßte unveräußerliche Rechte, die zur Menschenwürde gehörten und die durch den Eintritt in die Gesellschaft weder übertragen werden noch erlöschen konnten, darunter, an erster Stelle, das Recht auf Entfaltung der eigenen sittlichen Vernunftnatur. Der Mensch verlor seine natürlichen Menschenrechte nicht, wenn er *Bürger* wurde:

"Um zu verstehen, was damit gemeint ist, muß man überlegen, daß der Mensch nicht aufhört - nicht aufhören *kann* - Mensch zu sein, wenn er Mitglied einer Gesellschaft wird. Er besitzt wahrhaftig unveräußerliche Rechte, die der menschlichen Würde inhärent sind [...]."<sup>525</sup>

Die große Herausforderung an die Gestaltung eines freiheitlichen Gemeinwesens sah Rosmini in der Harmonisierung dieser beiden Rechtssphären, das heißt in der sozialverträglichen Sicherung eines möglichst umfassenden Raums zur Entfaltung der persönlichen Freiheitsrechte des einzelnen.

Vor diesem Hintergrund ist seine Auseinandersetzung mit Jean-Jacques Rousseau zu sehen, den er für den radikalsten Vertreter des modernen Naturrechts hielt. Auf die Frage, wie sich Recht begründen lasse, hatte Rousseau im *Diskurs über Ursprung und Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* programmatisch gefordert, man müsse von allen konkreten historischen und sozialen Rahmenbedingungen absehen und in der Weise, wie Physiker über die Entstehung der Erde spekulieren, nach der allgemeinsten Menschennatur fragen, um durch sie Aufschluß über die natürlichen Rechte zu erhalten.<sup>526</sup> Dieses Verfahren schien Rosmini hochgradig problematisch. Er warf Rousseau vor, die Abstraktion als Denkstil mißbraucht zu

<sup>523</sup> Zum Modus der Teilhabe des Menschen an der göttlichen Vernunft gemäß Rosmini vgl. T. Manfredini, *Il riconoscimento dell'essere nell'etica e nella politica di Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: Etica e Politica*, cit., S. 109-132; speziell zur thomasischen Grundlegung dieses Gedankens, vgl. G. Giannini, *San Tommaso e Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 75 (1981/2), S. 165-188.

<sup>524</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 191.

<sup>525</sup> Ebd., S. 188; Bezugspunkt ist wiederum die bereits zitierte Feststellung des Thomas von Aquin, daß sich der Mensch bei Eintritt in die Gesellschaft nicht vollständig der Gesellschaft überstellt: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua" (*Summa Theol.* I/II, 21, 4 d 3); vgl. zu der Differenz, die sich aus diesem Vorbehalt zwischen Aristoteles und Thomas ergibt, A. Verdroß, *Was ist Recht ?*, in: W. Maihofer, *Naturrecht oder Rechtspositivismus ?*, cit., S. 309-321, hier 318 ff.

<sup>526</sup> J.-J. Rousseau, *Diskurs*, cit., S. 71 ff.

haben.<sup>527</sup> Die Ausklammerung des Konkreten hielt er aber nicht nur für intellektuell unredlich, er war auch davon überzeugt, daß ein direkter Weg vom Denkstil zur politischen Willkürpraxis führte: Die Verachtung des Einzelnen und Besonderen bedeutete, daß es *in der Praxis* ebenso unbarmherzig ausgeschaltet und vernichtet wurde, wie es *in der Theorie* aus dem spekulativen Radius entfernt worden war.<sup>528</sup> Zwischen der Inthronisierung der Abstraktion, verstanden als programmatische Abwendung von den jeweiligen konkreten Lebensbedingungen um eines allgemeinen Gesetzes willen, und der Verabsolutierung von Herrschaft, verstanden als Aufkündigung der Rechtsverbindlichkeit um eines vereinheitlichenden Machtzugriffs willen, bestand für ihn eine fatale Reziprozität. Sie war, seiner Auffassung zufolge, für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts charakteristisch gewesen und hatte dieser Epoche einen "inhumanen Wesenszug" eingeprägt, der gleichermaßen für die absolutistisch-monarchische wie für die radikaldemokratisch-revolutionäre Herrschaft galt.<sup>529</sup>

Aber auch wenn man von den unmenschlichen Folgen in der Praxis absah<sup>530</sup>, machte sich Rousseau in Rosminis Augen mangelhafter Logik schuldig. Der präsumptive Naturzustand, zu dem dieser spekulativ gelangt war, erschien ihm willkürlich definiert. Rousseau hatte in dem *Diskurs* die Ur-Natur des Menschen als nicht-rational und ungesellig geschildert. Als ursprüngliche Veranlagung, auf die sich dann auch das Naturrecht gründen sollte, hatte er nur den Trieb zum "Wohlbefinden", den Selbsterhaltungstrieb und das ursprüngliche Mitleid gelten lassen.<sup>531</sup> Rosmini hielt dagegen, daß dieser spekulative Rückgang zu einem chronologisch-biologischen Ursprung nur dezisionistisch-willkürlich abgebrochen werden konnte und daß der Sprung von der biologischen Ebene zur moralisch-rechtlichen keine überlegene Plausibilität gegenüber der Annahme einer ursprünglichen Vernunftnatur des Menschen besaß. Unser Wissen, so Rosmini, reicht nicht aus, um sagen zu können, was definitiv in der biologischen Entwicklung zuerst kommt und was demzufolge als "natürlich" und "ursprünglich" zu gelten hat und als Träger von Rechten anerkannt werden muß.

<sup>527</sup> Vgl. dazu auch F. Évain, *Rousseau lu par Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 72 (1978), S. 397-415.

<sup>528</sup> Dieser Vorwurf entspricht der Kritik an der philosophischen Abstraktion, die von den Vertretern des Traditionalismus ebenso wie von liberalen Denkern am 18. Jahrhundert vorgebracht wird, vgl. dazu A. Negri, *Hegel e Rosmini filosofi della politica*, cit.

<sup>529</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 164.

<sup>530</sup> Rosminis Rousseau-Kritik steht damit jener Rousseau-Kritik nahe, die in dessen Gesellschaftsphilosophie die Grundlegung (oder zumindest die Möglichkeit) einer totalitären Demokratie erblickt - eine Deutung, die I. Maus für die "falscheste aller Verdächtigungen" hält (vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 48). Exemplarisch wird diese Deutungstradition vertreten von J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952. Diese Richtung wird scharf kritisiert von I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, cit.

<sup>531</sup> Zu Rousseaus Lehre vom Naturzustand und dem entsprechenden Recht vgl. auch H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung und der Prozeß der Demokratisierung. Zum Verhältnis von Politik und Pädagogik bei J.-J. Rousseau*, Kronberg/Ts. 1978, insbesondere S. 17 ff.

Ebensowenig ließ sich seines Erachtens bestimmen, wann jene "künstlichen" Entwicklungen einsetzen, die Rousseau als *Degeneration* der ursprünglichen Veranlagungen verstanden hatte, während er selbst darin die Entfaltung der besonderen Gaben und Potenzen des Menschen gemäß dessen *Perfektibilität* sah.<sup>532</sup> Rousseaus Lehre von der Entfremdung von einer vermuteten ursprünglichen, unverdorbenen *Natur* und von der Tyrannei über diese Natur als Resultat der Entfremdung mußte Rosmini zufolge zur Aporie gelangen. Dafür gab es zwei Gründe: Erstens ließ sich kein Evolutionspunkt bestimmen, an dem Natürlichkeit in Künstlichkeit umschlug; zweitens begründete der fiktive Urzustand außer biologischen Gesetzen keine moralischen Normen und Rechte. Aus der Biologie ließen sich keine Sollensvorschriften gewinnen, nicht einmal für das angenommene Wohlbefinden und die Selbsterhaltung. Rosmini bestand daher auf der strikten Unterscheidung zwischen Sittengesetz und biologischem Arterhaltungsgesetz, wobei er zum Sittengesetz das Streben nach Glück und Selbsterhaltung durchaus dazu zählte. Aber ihre moralische Verpflichtungsqualität folgte eben nicht aus einem (fiktiven) Naturzustand, sondern aus dem Naturrecht als dem Recht, das zur menschlichen Vernunftnatur noch vor aller weiteren sozialen Bindung gehörte.<sup>533</sup>

Das Bemerkenswerte an der Institution *Gesellschaft* war Rosmini zufolge, daß sie Gemeinwohl und Eigennutzen, Altruismus und Egoismus miteinander versöhnte: Denn das Spezifikum von Gesellschaft bestand darin, daß der Mensch in der Gesellschaft erkannte und erlebte, daß ihm selbst durch einen prosperierenden Gemeinnutzen am meisten gedient war.

"[Der Mensch] assoziiert sich mit den anderen Personen allein um des Vorteils willen, den er für sich durch diese Assoziation erwartet. Er bindet sich also an die Vereinigung und liebt die Gesellschaft und das Gemeinwohl der Gesellschaft letztlich wegen seines eigenen Wohls, wegen der Liebe zu sich selbst. Er liebt das Wohl des anderen nicht eigentlich und notwendigerweise, weil es das Wohl des anderen ist, sondern *weil er sieht, daß das Wohl des anderen die notwendige Bedingung seines eigenen partikularen Wohls ist.*"<sup>534</sup>

Das Zusammenwirken von Eigeninteresse und Kollektivinteresse war nach Rosminis Ansicht ein besonders glücklicher Teil der Schöpfungsordnung. Für ihn verdankte sich dieses Zusammenwirken allerdings weder einer "unsichtbaren Hand", noch einer besonderen "List der Vernunft", denen Adam Smith<sup>535</sup> respektive Hegel<sup>536</sup> die verborgene Lenkung der

<sup>532</sup> Zum Perfektibilitätsgedanken bei Rosmini vgl. M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, cit.

<sup>533</sup> Zum menschlichen Recht aufgrund der menschlichen Vernunftnatur vgl. S. Caramella, *Il fondamento speculativo della concezione giuridico-politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., S. 251-255.

<sup>534</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 169, (kursiv von mir).

<sup>535</sup> In *The Theory of Moral Sentiments* (Teil 2, Abs. 2, Kap. 2) und in *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Buch 4, Kap. 2) stellt Adam Smith die Allegorie der "invisible hand" vor, deren Wirkung darin besteht, daß durch die antagonistische Kooperation in einer entfalteten Marktgesellschaft die

sozialen Geschehnisse zugeschrieben hatten.<sup>537</sup> Rosmini sah im Wesen der Gesellschaft keinen unintendierten, dialektischen Umbruch von negativ-egoistischem Nutzendenken zu positiv-kollektivem Gesamtergebnis am Werke.<sup>538</sup> Seine Ausführungen zu dem Thema lassen erkennen, daß er vielmehr hier einen raffinierten Mechanismus in Kraft sah, der dafür sorgte, daß Solidarität und Anerkennung der Person des anderen – also von Beginn an *positive* Verhaltensweisen – nicht nur sittlich erstrebenswert waren, sondern tatsächlich jedem einzelnen Gesellschaftsmitglied zugute kamen. Die Reziprozität als konstitutives Prinzip von Gesellschaft war zugleich Bedingung der Möglichkeit und Garant dafür, daß sich anständiges Verhalten im Nutzenkalkül des einzelnen *lohnte*.

In der Reziprozität der Anerkennung als *Zweck* der Gesellschaft verortete Rosmini auch das Prinzip der sozialen Freiheit. Ein Mensch, der nicht als Mittel zum Nutzen eines anderen instrumentalisiert wurde, war frei. Somit waren Gesellschaftsmitglieder *qua definitionem* frei, insofern sie als solche keinem übergeordneten Zweck dienten, denn "die Gesellschaft ist für alle Mitglieder gemacht, die die Gesellschaft bilden."

---

Verteilungsprobleme durch den Wettbewerb gelöst werden anstatt mit Hilfe politischer Eingriffe wie z.B. im Merkantilismus; vgl. zur Theorie der "invisible hand" und der Theorie der "unbeabsichtigten Nebenfolgen menschlichen Handelns" bei Adam Smith J. R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Dordrecht 1973; Elias L. Khalil hat allerdings betont, daß es Smith nicht um den Beweis der Effizienz des *Marktes* geht, sondern um den Beweis der *Weisheit der Natur*, die das menschliche Handeln mit dem vom Menschen nicht vorhersehbaren Nutzen verknüpft, vgl. E. L. Khalil, *Making sense of Adam Smith's Invisible Hand: Beyond Pareto's Optimality and Unintended Consequences*, in: "Journal of the History of Economic Thought" 22 (2000); zu Rosminis Smith-Lektüre vgl. G. Marconi, *Esame storico-critico*, in: A. Rosmini, *Opuscoli politici*, Rom 1978, S. 295-321, hier besonders S. 299 ff.

<sup>536</sup> In der *Rechtsphilosophie* (§ 199) beruft sich Hegel auf Smith's These von der "unsichtbaren Hand": Ihr sei es zu verdanken, daß die "subjektive Selbstsucht" auf Grund der wechselseitigen Abhängigkeit aller von allen "in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller Andern" umschlage, so in: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 4. Aufl. 1955. Ebenso geht es in der *Geschichtsphilosophie* um die "unbeabsichtigten Nebenfolgen menschlichen Handelns": "[Die Menschen] vollbringen ihr Interesse, aber es wird doch ein Ferneres zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag." Die Geschichtsphilosophie handelt von der "List des Weltgeistes", der sich der einzelnen "Volksgeister" sowie der großen Individuen als "Geschäftsführer" bedient. Sie glauben, daß sie für ihre eigenen Interessen handeln, und fördern dabei die Weltgeschichte: "Das ist die List der Vernunft, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt [...]", vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., S. 72, S. 78, passim. Daß die "List der Vernunft" Hegel dazu dient, den "Zufall" aus der Geschichte zu eliminieren bzw. zu rationalisieren und in die "Notwendigkeit" zu überführen, zeigt R. Koselleck, *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 158-175.

<sup>537</sup> Allgemein zu Rosminis Hegel-Rezeption, vgl. den großen Aufsatz von C. Fenu, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, in: "Rivista Rosminiana" 91 (1997), S. 571-634; sowie M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 293 ff., mit weiteren Literaturangaben.

<sup>538</sup> Daß der gesellschaftliche "Antagonismus" der individuellen Egoismen der Antrieb der Fortschrittsgeschichte sei und daher aus einer negativen Veranlagung etwas Positives resultiere, ist eine vielfach wiederholte These, die sich mit kleineren Modifikationen bei Ferguson ebenso wie bei Kant findet. Kant spricht bekanntlich vom "Antagonismus in der Gesellschaft", den er als die "ungesellige Geselligkeit der Menschen" definiert. Der "Antagonismus" ist "das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen [...], so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung [...] wird", in: I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: ders., *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, cit., S. 25. Zugespitzt zur Formel von den "private vices", die sich als "public benefits" erweisen, wird die Lehre bekanntlich von Bernard Mandeville, vgl. W. Euchner, *Versuch über Mandevilles Bienenfabel*, in: ders., *Egoismus und Gemeinwohl*, cit., S. 74-131.



"Die gesellschaftliche Freiheit besteht darin, daß ohne Unterschied alle assoziierten Personen als Zweck gelten und keine von ihnen als bloßes Mittel für das Wohl der anderen Personen betrachtet wird."<sup>539</sup>

Aus diesen beiden zentralen Maximen folgte für Rosmini auch, daß vom Gemeinwohl alle gleichmaßen profitieren mußten, oder anders gesagt: daß das *Gut*, das die Gesellschaft produzierte, *gleichmäßig* (it. *egualmente*) verteilt werden mußte. Wie gesagt, dachte er dabei nicht an materiale Zuteilungsgleichheit<sup>540</sup>, sondern an das Prinzip eines gerechten Verteilungsschlüssels: Teilhabe am Gemeinwohl bedeutete demnach, daß nach einem für alle *gleichen Gesetz* "zwischen allen verteilt werden" mußte.<sup>541</sup>

In diesem Sinne bestand die Freiheit in der Gesellschaft gemäß Rosminis Definition darin, daß kein Mitglied gezwungen war, "für die anderen zu arbeiten, ohne selbst an seiner Arbeit teilzuhaben."<sup>542</sup> Und umgekehrt konstatierte er:

"Wenn demgegenüber ein Mensch gezwungen ist, für einen anderen Menschen zu arbeiten und nicht für ein beiden gemeinsames Gut, dann besteht Knechtschaft".<sup>543</sup>

Nun hatten wir ja gesehen, daß Rosmini solche Knechtschafts-Verhältnisse auch innerhalb der zivilen Staatsgesellschaft durchaus für zulässig hielt, allerdings unter der Voraussetzung, daß sie nicht die einzige Relation zwischen den Beteiligten darstellten und daß die personale Würde des "Knechts" oder "Untertans" geachtet wurde. Aber er hatte auch postuliert, daß die Partizipationssymmetrie das eigentliche Kriterium von Gesellschaft sei. Um dieses Kriterium herum konstruierte er seine Vorstellung von der Gesellschaft als der gemeinschaftlichen Herstellung eines Produkts, das als "Gemeinwohl" im Sinne eines gesellschaftlichen Mehrwerts allen Mitgliedern zugute kommen sollte, wobei, wie gesagt, nicht zwingend an die *gleichförmige Zuteilung* in materieller Hinsicht gedacht war, sondern zunächst einmal an die wechselseitige Anerkennung der Mitglieder in ihrer Eigenschaft als *Anteilseigner*. Die

---

<sup>539</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 173.

<sup>540</sup> Ebd.; zum Thema der Verteilungsgerechtigkeit vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 241 ff., in Auseinandersetzung mit dem berühmten Auftakt zum II. Teil von Rousseaus *Diskurs über die Ungleichheit*: "Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft", (cit., S. 173). Piovani zeigt, daß Rosmini Rousseau zu historisieren weiß und die christlichen Vorläufer des Eigentumskritik kennt.

<sup>541</sup> Entsprechend heißt es auch in der *Philosophie des Rechts*: "Denn das Gesetz, nach dem jedes Gesellschaftsmitglied den gleichen Anteil an gesellschaftlichen Vorzügen nutzen könnte, hat nur Sinn, wenn man davon ausgeht, daß jedes Individuum dasselbe Kapital in die Gesellschaft eingezahlt hat. Das ist gegen die Natur. Zu den Bedingungen des *Eigentumsrechts* gehört nicht die Besitzgleichheit. Also stößt man in der Sphäre des Rechts auf Ungleichheit", in: *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, n. 1651, S. 349; vgl. dazu G. Cantillo, *Persona e società*, cit., S. 50 ff.

<sup>542</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 173.

<sup>543</sup> Ebd.

politische Gesellschaft erhielt damit bei Rosmini die Züge einer Produktionsgenossenschaft, in der ein Profit erwirtschaftet wurde. Alle Gesellschaftsmitglieder hatten darauf ein Anrecht. Die zitierte Formulierung, in der Gesellschaft dürfe niemand gezwungen sein, "für die anderen zu arbeiten, ohne selbst an seiner Arbeit teilzuhaben" (it. *senza che egli partecipi del suo lavoro*) war allerdings mehrdeutig. Nicht auszuschließen ist, daß Rosmini damit über den Aspekt des berechtigten Anspruchs auf einen Anteil am Profit hinausweisen wollte. Denn man kann die Formel einerseits so auslegen, daß tatsächlich nur allgemein zum Ausdruck gebracht wurde, daß die Arbeitsleistung jedes Mitglieds stets auch diesem selbst (und niemals ausschließlich einem anderen oder dem Kollektiv) zugute kommen mußte. Denkbar ist aber auch, daß er davon ausging, daß der einzelne nicht nur am Ertrag oder Profit der Arbeit zu beteiligen war, sondern daß er ein Recht darauf hatte, seiner Arbeit nicht *entfremdet* zu werden. Die Betonung läge dann auf der *Arbeit* als einem Wert, der dem einzelnen als persönliches Gut zustand und über den er ein Verfügungsrecht besaß.<sup>544</sup>

#### **IV.1.7.) Die Gesellschaft als Wertegemeinschaft**<sup>545</sup>

Insofern die politische Gesellschaft auf wechselseitiger *Anerkennung* beruhte, war sie Rosmini zufolge stets mehr als formale, multiple Rechtsbeziehung. Die Stabilität der sozialen Bindung verdankte sich ebenso sehr der äußeren Rechts- und Verfassungskonstruktion wie der inneren Solidargemeinschaft. Ein Tocquevillesches Motiv aufgreifend, vertrat er daher die These, man müsse bei der Gesellschaft zwischen "innerer" und "äußerer" Gesellschaft unterscheiden und entsprechend zwischen einer inneren, geistig-sittlichen Verfassung und einer äußeren, gesetzesförmigen Verfassung.<sup>546</sup> Existenz und Gestalt eines politischen Gemeinwesens waren ganz wesentlich das Resultat der "inneren Gesellschaft", also der ideellen und emotionalen Disposition<sup>547</sup>, und nicht ausschließlich das Produkt machtvoller

<sup>544</sup> In dieser Hinsicht steht Rosmini Hegel und Marx näher als der klassisch-liberalen Tradition, die zwar den Entfremdungsaspekt der bezahlten Arbeit thematisiert, jedoch nicht die emanzipatorische Seite der arbeitsamen Produktivität; vgl. dazu D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 174 ff. John Locke's Idee von der Arbeit als rechtmäßiger Aneignung von Eigentum wird von Rosmini in der *Philosophie des Rechts* als unzulänglich kritisiert, vgl. Bd. 2, n. 363 ff.

<sup>545</sup> Es wäre lohnenswert - kann aber hier nicht geleistet werden - Rosmini mit der vor allem in den achtziger Jahren des XX. Jahrhunderts geführten Auseinandersetzung zwischen *Kommunitarismus* und *Liberalismus* zu konfrontieren. Mir scheint, daß die Frage, welche verbindlichen (und zugleich universalisierbaren) *Werte* eine Gemeinschaft/Gesellschaft benötigt, um sich stabil zwischen Identitätserfordernissen und Freiheitsgarantie zu bewegen, sowohl bei Rosmini, als auch bei der Kommunitarismus-Debatte die zentrale Rolle spielt; vgl. zur Kommunitarismus-Debatte M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, v.a. den Beitrag von Charles Taylor, *Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" im politischen Denken des Westens*, ebd., S. 117-148.

<sup>546</sup> Vgl. zur Lehre von "innerer" und "äußerer" Gesellschaft bei Rosmini auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 87 ff.

<sup>547</sup> Damit bezieht Rosmini Stellung gegen Kants Maxime, nicht das "Innere der Moralität" sei die Ursache einer guten Staatsverfassung, "sondern vielmehr umgekehrt, von der [Staatsverfassung ist] allererst die gute

Staatsgewalt. Tocqueville hatte mit Blick auf die Vereinigten Staaten angesichts der dortigen schwachen Zentralgewalten sogar zugespitzt konstatiert, die Regierung der Union ruhe fast ganz auf "gesetzlichen Fiktionen": "Die Union ist eine Idealnation, die sozusagen nur in den Köpfen besteht und deren Größe und Grenzen nur geistig zu erfassen sind".<sup>548</sup> Rosmini sah sich durch diese Beobachtung in seiner Einschätzung bestätigt, daß die inneren Bindungen zwischen den Bürgern und deren Wertegemeinschaft für die Prosperität der *società civile* ebenso wichtig waren, wie es der äußere Verfassungsrahmen war - vielleicht noch wichtiger ! Als entscheidend erwies sich jedenfalls die Kohärenz und Übereinstimmung zwischen beiden.<sup>549</sup> "Rechte" und "Gefühle" nannte er als die beiden Pfeiler der inneren Bindungen, denen die äußeren Bindungen, das heißt die Gesetze und Gewohnheiten, entsprechen mußten.<sup>550</sup> Die äußere Verfassung mußte die innere Verfassung abbilden, und diese mußte sich in jener widerspiegeln.

Unter Berufung auf Ferguson und Montesquieu postulierte Rosmini auch den Umkehrschluß: Eine Gesellschaft hörte dann auf zu bestehen, wenn sich innere und äußere Verfassung disparat entwickelten, wenn keine gemeinsamen Werte, Überzeugungen und Sitten mehr existierten oder wenn die staatlichen Gesetze diese nicht mehr reflektierten.<sup>551</sup> So hatte es Montesquieu am Untergang des Römischen Reiches demonstriert: Mit der Ausweitung des Reiches verlor die Rom-Idee ihre äußere Struktur, und gleichzeitig verloren die stützenden Werte ihre Verbindlichkeit. Harmonisierte Lebensgewohnheiten und Amtsgewalten fielen auseinander:

"Dadurch, daß die Völker Italiens zu römischen Bürgern geworden waren, brachte jede Stadt ihren eigenen Schutzgeist, ihre eigenen spezifischen Interessen und ihre eigene Abhängigkeit von irgendeinem großen Beschützer mit. Die zerrissene Stadt bildete nicht mehr ein Ganzes. Und so, wie es eine Art Fiktion geworden war, ihr Bürger zu sein - da es weder dieselben Magistrate, noch dieselbe Mauer, noch dieselben Götter, noch dieselben Tempel, noch

---

moralische Bildung eines Volkes zu erwarten", in: I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., *Politische Schriften*, cit., III. Definitivartikel, 1. Zusatz.

<sup>548</sup> A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 8, S. 240.

<sup>549</sup> Die Lehre von der notwendigen Harmonie zwischen innerer und äußerer "Verfassung" eines Volkes oder einer Gesellschaft greift implizit Hegels Kritik an der "Frage nach der besten Verfassung" auf: Diese Frage, so Hegel, werde häufig in dem Sinne gestellt, "als ob nicht nur die Theorie hierüber eine Sache der subjektiven freien Überzeugung, sondern auch die wirkliche Einführung einer nun als die beste oder die bessere erkannten Verfassung die Folge eines so ganz theoretisch gefaßten Entschlusses, die Art der Verfassung eine Sache ganz freier und weiter nicht als durch die Überlegung bestimmter Wahl sein könne", in: *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 94.

<sup>550</sup> Auch hier scheint Adam Ferguson's Lektion präsent, der von den "social bonds" oder "common ties of society" spricht, vgl. *Essay on the history*, cit., S. 219.

<sup>551</sup> Werden die "social bonds" nicht gepflegt, so Ferguson, läßt die "affection in the cause of their country" nach, was zur Dekadenz der Gesellschaft führt, (ebd.). Montesquieus Deutung von Aufstieg und Untergang des Römischen Reiches in den *Considérations* macht die römische Geschichte ganz wesentlich vom sich wandelnden "esprit du peuple" abhängig (Kap. XXII). Maßgeblich ist für Rosmini Montesquieus an Machiavelli orientierte Aussage, daß der Gesetzgeber aufgefordert ist, nicht die absolut beste Verfassung zu suchen, sondern die Verfassung, die zu den Veranlagungen des Volkes am besten paßt.

dieselben Grabstätten gab - so betrachtete man Rom auch mit anderen Augen, so hatte man nicht mehr dieselbe Vaterslandsliebe, und so gab es auch keine römischen Gefühle mehr."<sup>552</sup>

Rosminis Gesellschaftslehre bewegte sich zwischen den Positionen Montesquieus und Tocquevilles. An Tocquevilles Darstellung der amerikanischen Verhältnisse faszinierte ihn der Gedanke, daß eine Gesellschaft nicht unbedingt durch starke staatliche Zentralgewalten zusammengehalten wurde, sondern durch gemeinsame Überzeugungen, Anschauungen und vor allem durch eine gemeinsame Zielsetzung. Exakt das, was nach Montesquieu zu Roms Untergang geführt hatte, schien sich hier als politisches Fundament zu erweisen: die "Fiktion" einer Gemeinschaft, die sich hauptsächlich in den Köpfen abspielte und deren Zusammengehörigkeit ein Produkt aus Gefühl und Intellekt war. Die von Tocqueville beschriebenen Vereinigten Staaten nahmen geradezu u-topische Qualität an, wenn es zutraf, daß sich der präzise *Ort* dieser Gesellschaft und seine *topographischen Grenzen* gar nicht materialiter bestimmen ließen. Andererseits ließ sich auch die Plausibilität der montesquieu'schen Argumentation nicht von der Hand weisen, daß nämlich jede Gemeinschaft - auch und gerade die politische - stabilisierender Faktoren bedurfte: staatlicher Institutionen, religiös-symbolischer Rituale und Topoi sowie verbindlicher Traditionen, die die Gemeinschaft als Wert-, Kultur- und Schicksalsgemeinschaft konstituierten.<sup>553</sup>

Aus der Gegenüberstellung leitete Rosmini die Einsicht ab, daß es dabei nicht so sehr um eine Entscheidung zwischen Alternativen ging, als vielmehr um die Frage nach der *Angemessenheit* in bestimmten kulturellen und historischen Situationen.<sup>554</sup> Weder die republikanische *patria* nach altrömischem Modell noch die liberale Vertragsgesellschaft modernen Zuschnitts erschienen ihm als Patentrezepte mit universaler Geltung. Mit Gewißheit bewiesen sie beide, daß das politische Gemeinwesen der "inneren Gesellschaft" als vitaler Kraft bedurfte. Welches institutionelle Korsett diese innere Gesellschaft dann aber stützte, hing von den Umständen und den Bedürfnissen der Bürgerschaft ab.

<sup>552</sup> Montesquieu, *Considérations*, cit., Kapitel 9, S. 118 (dt. Übersetzung von mir).

<sup>553</sup> Daß politische Gemeinschaft stets auch Kult- und Schicksalsgemeinschaft sein müsse, ist die gemeinsame Überzeugung der meisten anti-kontraktualistischen Lehren. Einer ihrer wichtigsten Vertreter ist Edmund Burke, dessen Idee von der gesellschaftskonstituierenden *partnership* zwischen den Generationen der Lebenden und der Toten in eine ähnliche Richtung weist wie Rosminis Überlegungen, vgl. E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, cit., S. 93 f.

<sup>554</sup> Womit er sich, bei allem Patriotismus, klar von den Vertretern eines Nation-Begriffs unterscheidet, gemäß welchem die Nation vor allem historisch verwurzelte Schicksalsgemeinschaft (*Ethnos* an Stelle von *Demos*) ist. Diesen auf "Verwandtschaft, Sakralität und Ehre" beruhenden Nation-Begriff hat Alberto M. Banti dargestellt in *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Turin 2000. Rosmini kommt darin, was kein Zufall ist, nicht vor. Zu Rosminis "risorgimentalen" Plänen für ein geeintes Italien vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 283 ff; G. Bognetti, *L'unità d'Italia nel pensiero di A. Rosmini e A. Manzoni*, cit.

Es ließ sich diesbezüglich auch kein eindeutiger Trend ausmachen. Nach Rosminis Überzeugung sprach einiges dafür, daß das amerikanische Modell zukunftsweisend war. Auf Tocquevilles Spuren hielt er ein *America docet* für wahrscheinlich. Er glaubte, daß die historische Entwicklung dahin zielte, daß Ideen und Weltanschauungen immer mächtiger wurden, während der Einfluß der Herrschaft und ihres Instrumentariums zurückgehen mußte, jedenfalls in Bezug auf das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Identifizierung der Bürger mit dem gesellschaftlichen Zweck.<sup>555</sup>

Doch er war andererseits zu wenig fortschrittsgläubig, als daß er hierin eine lineare Entwicklung erblickt hätte. So konstatierte er, daß zeitgleich mit dem Abbau von Staatlichkeit, wie ihn Tocqueville am Beispiel der Vereinigten Staaten illustrierte, in Europa die Tendenz fortbestand, den Staat zum Machtstaat und omnipräsenten Verwaltungsstaat auszubauen. Seine eigene Anschauung beschränkt, wie stets, einen Mittelweg, der sich an Montesquieu orientierte: Die Gesellschaft bedurfte des geistigen Elements, der gemeinsamen Überzeugungen und Ziele, als ihres vitalen Kerns. Aber die im Bürgerethos gebündelten Anschauungen bedurften ihrerseits der Stütze durch Einübung und Habitualisierung.<sup>556</sup> Im günstigen Fall der Konvergenz von "äußerer" und "innerer" Gesellschaft trug die äußere Ordnung mit ihren Institutionen und Gesetzen zur Konsolidierung des Bürgerbewußtseins bei.<sup>557</sup>

#### **IV.1.8.) Die Gesellschaft als offene Gesellschaft**

Rosmini hatte festgestellt, daß sich angesichts der Pluralität der empirisch beobachtbaren Staatsgesellschaften deren Substanz nicht inhaltlich, sondern lediglich formal im Sinne des Selbsterhaltungsimpulses definieren ließ. Diese These korrespondierte mit der Überzeugung, daß die *società civile* ein Mischwesen aus vorgegebenen, *heteronomen* Elementen und solchen Elementen darstellte, die der Mensch *autonom* gestaltete.<sup>558</sup> Daß das politische

<sup>555</sup> Zu Tocquevilles Darstellung des amerikanischen Modells im Sinne eines Modells europäischer zukünftiger Entwicklungen, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 254 ff.

<sup>556</sup> Dies wird nach Montesquieu vor allem von den "Gesetzen" geleistet, was der Autor besonders anschaulich am Zusammenwirken von "Gesetzen" und "Religion" deutlich macht, vgl. Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., S. 356 ff.

<sup>557</sup> So entspricht es auch Hegels Erwartungen an den nachrevolutionären Staat, der durch die Institutionen für den Bürger "Gestalt" annehmen muß, damit sie sich mit ihm identifizieren können: denn nur das "Selbstgefühl der Individuen macht seine Wirklichkeit aus", vgl. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 265 Zusatz. Auch hierzu liefert Tocqueville Rosmini wichtiges Anschauungsmaterial, wenn er schreibt "In den Vereinigten Staaten dienen die Gesetze mehr als die physischen Umstände und die Sitten mehr als die Gesetze der Erhaltung des demokratischen Staatswesens, vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 461.

<sup>558</sup> So wie es die Politik-Definition des Thomas begründet hatte: "Voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locus ius positivum", (vgl. auch zuvor Kapitel III.2.).

Gemeinwesen, wie alle anderen Einrichtungen auch, dem Letztziel der menschlichen Existenz diene - also der Zufriedenstellung der menschlichen Seele - schloß den politischen Gestaltungsspielraum nicht aus - im Gegenteil: Das, was Rosmini das *Nahziel* der politischen Gesellschaft nannte, bezeichnete die Sphäre, die die Menschen je unterschiedlich in ihrer staatlichen Gemeinschaft organisierten.<sup>559</sup> Tatsächlich erklärte sich auf diese Weise die Existenz unterschiedlicher Gemeinwesen.

Aber obwohl der unmittelbare Zweck der Staatsgesellschaft nicht *a priori* festgelegt war und sich ja tatsächlich auch in Zeit und Raum unterschiedlich artikuliert<sup>560</sup>, ließen sich Rosmini zufolge einige obligatorische Elemente benennen, die wesentlich im normativen Sinne zur bürgerlichen Gesellschaft gehörten. Dazu zählte er die Garantie der Rechte aller assoziierten Mitglieder, und zwar mittels eines Rechtsschutzes, der so *friedlich und gewaltfrei wie möglich* zu sein hatte<sup>561</sup>; damit korrespondierte als zweites obligatorisches Element der möglichst freizügige Rechtsgebrauch bei Beachtung des Reziprozitätsprinzips. Dieser "möglichst freizügige Rechtsgebrauch" konstituierte die "bürgerliche Freiheit" (it. *libertà civile*), die Rosmini als den "freien Gebrauch aller eigenen Rechte" definierte. Sicherung und Wahrung der "größtmöglichen bürgerlichen Freiheit aller Individuen, die die Gesellschaft bilden", gehörten somit *notwendigerweise* zum Nahziel der Staatsgesellschaft.<sup>562</sup> Jenseits dieser normativen Vorgaben jedoch war die politisch-staatliche Zwecksetzung offen. Sie lag im Ermessen der *sozii*. Hierin erkannte Rosmini auch den Grund dafür, daß in den verschiedenen staatlichen Gesellschaften die Zuständigkeiten und Kompetenzen unterschiedlich geregelt waren. Ebenso erschien es ihm legitim, daß privater und öffentlicher Sektor nicht überall in gleicher Weise festgelegt waren.<sup>563</sup>

Aber wenn es auch zutraf, daß es keinen prä determinierten Kompetenzbereich der Regierung gab, so galt doch für alle Regierungen als einheitliche Norm, daß die Bürger so wenig wie möglich belastet werden durften. Das heißt: Das angestrebte *Gut* - der *Staatszweck*, das *Gemeinwohl* - sollte mit dem geringstmöglichen *Übel* erreicht werden. Dies schien am ehesten gewährleistet, wenn sich die staatliche Autorität auf wenige, notwendige Maßnahmen

<sup>559</sup> Zu Rosminis Theorie vom *Nahziel* (oder *Zweck*) der *società civile* sowie zum Verhältnis zwischen diesem Zweck der Staatsgesellschaft und dem Letztziel des Menschen, vgl. M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 91 ff.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 187 ff, S. 194 ff.

<sup>560</sup> Traniello hat gezeigt, wie Rosmini dabei, in der Nachfolge Vicos, die Pluralität staatlicher Formen deutet, sie aber dann, anders als Vico es tut, unter dem Dach der teleologisch-naturrechtlichen Staatslehre zusammenhält, vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 253 ff.

<sup>561</sup> Diese notwendigen Elemente werden in der *Philosophie der Politik* genannt und in der *Philosophie des Rechts* systematisch begründet und ausgeweitet, vgl. dazu das Standardwerk von Francesco Mercadante, *Il regolamento*, cit., sowie F. Traniello, *Società religiosa*, cit., 303 ff; M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, cit.

<sup>562</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 267 ff.

beschränkte. Ihr mußte bewußt sein, daß sie stets nur relative Annäherungswerte erzielen konnte, niemals aber das "absolute Gut", dessen Erreichung umfassende Eingriffe gerechtfertigt hätte.<sup>564</sup> Ein solches Selbstverständnis von Politik setzte voraus, daß die Gesellschaft in ihrem funktionalen Charakter begriffen wurde. Die *società civile* mußte als *Instrument* verstanden werden, denn

"jede künstliche Gesellschaft, auch die politische Gesellschaft, ist ein Bündel von Mitteln, das von den Menschen erfunden worden ist, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen."<sup>565</sup>

Weil die Gesellschaft eine Schöpfung des Menschen war, vollzog sie den Fortschritt der menschlichen Zivilisation mit - ja, Rosmini war in der Nachfolge Vicos davon überzeugt, daß die Gesellschaft und ihre Verfassung der eigentliche Schauplatz des menschlichen Fortschritts waren.<sup>566</sup> Als Schauplatz der zivilisatorischen Entfaltung verdiente die politische Gesellschaft höchste Wertschätzung.<sup>567</sup> Er attestierte ihr, "eine der wichtigsten Gesellschaften" in den möglichen sozialen Bezügen des Menschen zu sein.<sup>568</sup> Diesen Rang verdankte sie allerdings nicht der Tatsache, daß sie eine Schöpfung des Menschen war. Ihre Bedeutung leitete sich vielmehr aus dem Umstand ab, daß sie ihr eigentliches Ziel - das Glück - nicht autonom bestimmte, sondern aus der "Natur der Dinge", letztlich also aus der Schöpfungsordnung empfing.

Diese Zwischenstellung zwischen Menschenwerk und göttlicher Schöpfung bedeutete für den Umgang mit der *società civile*, daß sie Hochschätzung verdiente, aber nicht überschätzt werden durfte. Staat und Gesellschaft, so folgerte Rosmini, waren legitime und nützliche Produkte des Menschen, dabei aber stets Mittel für dessen Entfaltung und nicht Zweck an sich. Entsprechend konnte es keine überlegene staatliche Zwecksetzung mit Vorrang vor den *Personen* oder dem natürlichen Personenverband der Familie geben. Ebenso wie alle staatlichen und gesellschaftlichen Maßnahmen den Personen zu dienen hatten, sollten auch sämtliche sonstigen Errungenschaften an deren Finalität ausgerichtet sein. Immer wieder hat er angemahnt, es dürfe kein anderes Qualitätskriterium für staatliches Handeln geben als den

---

<sup>563</sup> Auch dafür liefert ihm Tocqueville das Anschauungsmaterial, vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Teil 1/2, Kap. 5, S. 312 ff.: "Über die öffentlichen Lasten in der amerikanischen Demokratie".

<sup>564</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 268.

<sup>565</sup> Ebd., S. 547. Es ist aufschlußreich, daß die Annäherung an den Kontraktualismus bei Rosmini gerade nicht mit einer Ermächtigung der *società civile* einhergeht, sondern mit deren Depotenzierung: Eben weil sie "nur" Menschenwerk ist, sind ihre Mittel begrenzt.

<sup>566</sup> Wobei bekanntlich der "Fortschritt" für Vico nicht linear verläuft, sondern in Form eines *corso-ricorso*. Rosmini folgt Vico, der sich in der *Scienza Nuova* vornimmt, das *Ideal konkret* werden zu lassen und Platons *Staat*, wie es Cicero formuliert, mit dem zusammengelaufenen Gesindel des Romulus zu verschmelzen, zit. nach B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 86

<sup>567</sup> Absolut gesetzt findet sich dieses Urteil bekanntlich bei Hegel, wenn er sagt: "In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden", vgl. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 86.

"Glückseffekt". Konnte dieser nicht sicher vorhergesagt werden, hatte eine politische Maßnahme oder soziale Leistung zu unterbleiben.

Zur Illustration des Konstruktionsprinzips der *società civile* hatte Rosmini, wie gesehen, das Modell der Aktien- oder Handelsgesellschaft herangezogen. Dennoch wehrte er sich dagegen, aus diesem *formalen* Vergleich auch eine *inhaltliche* Analogie abzuleiten. Die Abwehr führte ihn zu einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Gesellschaften vom Typ der Aktiengesellschaft, die einen festumrissenen, konkreten Zweck besaßen, bei denen aber das *Glück* als umfassendes Fernziel des Menschen unberücksichtigt blieb, und den drei großen anderen Gesellschaften mit ihrer *universalen* Zwecksetzung: bürgerliche Gesellschaft, häusliche Gesellschaft, Religionsgemeinschaft.<sup>569</sup> Letzteren attestierte Rosmini eine "unbestimmte Ausdehnung bezüglich des Ziels"; es waren "weitgefaßte Gesellschaften", zieloffen und universal-allumfassend, das heißt, nicht *prinzipiell* auf ein Ziel immer schon festgelegt. Die Kritik an der Behauptung einer apriorischen Zweckdefinition der Staatsgesellschaft ging von der Prämisse aus, daß die bürgerliche Gesellschaft einen offenen Gestaltungsspielraum darstellte. Sie konnte nicht apriorisch inhaltlich definiert sein, da ansonsten weder die Vielfalt ihrer historischen Erscheinungsformen zu rechtfertigen war, noch die Freiheit der *sozii*, zu entscheiden, welches *Gut* der Zusammenschluß zur Gesellschaft erbringen sollte. Anders als die Aktiengesellschaft, deren Zweck stets als ein und derselbe *per definitionem* feststand, bildete die *società civile* ein variables Instrument der menschlichen Glückssuche. Welches das spezifische *bonum*, das spezifische Gemeinwohl einer staatlichen Gemeinschaft sein sollte, wurde zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich interpretiert und definiert. In Anlehnung an Aristoteles erklärte Rosmini diesen Umstand dafür verantwortlich, daß es nicht die eine Norm-Gesellschaft gab, sondern daß eine Vielzahl unterschiedlicher Staaten und Gesellschaften empirisch beobachtbar war und daß diese Vielfalt keine defizitäre Erscheinung darstellte, sondern aufgrund der menschlichen Gestaltungsfreiheit an sich *gerechtfertigt* war.<sup>570</sup>

Dadurch erhielt beispielsweise auch die Tatsache eine plausible Erklärung und Legitimation, daß die Kompetenzen des Souveräns von Staat zu Staat unterschiedlich institutionalisiert

---

<sup>568</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 547.

<sup>569</sup> Zur ersten Sorte gehören die gleichsam fakultativen Assoziationen, während die drei zuletzt genannten Gesellschaften "notwendige" Gesellschaften darstellen; zu den "notwendigen" Gesellschaften in Rosminis politischer Philosophie vgl. F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 121 ff.

<sup>570</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik*, cit., Buch II, Kap. 1, wo der Autor erklärt, er wolle zwar "jene staatliche Gemeinschaft betrachten, die für die Menschen, die möglichst nach Wunsch leben können, von allen die beste ist", doch dafür sei es sinnvoll, auch andere Staatsverfassungen zu untersuchen, "[...] damit das Richtige und



waren. Die Frage, wie *Regierung* definiert wurde und welche Zuständigkeit sie besaß oder besitzen sollte, fand hier ihre Antwort. Letzter Grund für die je spezifische Verfaßtheit einer Gesellschaft war stets die Erwartung der Mitglieder, in dieser besonderen Weise ein effizientes Mittel zur Herstellung des Gemeinwohls zu haben, sprich: ein effizientes Instrument der Glücksproduktion.

## **IV.2.) Der Ursprung von Gesellschaft**

### **IV.2.1.) Die Gesellschaftsgründung**

In dem großen abendländischen Gespräch zur Frage nach der Entstehung des Gemeinwesens vertrat Rosmini eine für ihn typische Sowohl-als-auch-Position. Zunächst ist festzuhalten, daß ihm kein abstraktes Standardmodell von Staaten- oder Gesellschaftsgründung vorschwebte, sondern daß er davon ausging, daß in der konkreten Wirklichkeit unterschiedliche Umstände zur Entstehung von Gesellschaft führten. Der gemeinsame Nenner dieser Vielfalt lag in dem Anstoß zur Gesellschaftsgründung durch *Naturnotwendigkeit*, vollzogen dank *Einsicht* und Entscheidung. Die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen konkreten Gründungssituationen bestand also darin, daß - unter dem mehr oder weniger spürbaren Druck "natürlicher" Lebensbedürfnisse - die menschliche Einsicht in die *Zweckmäßigkeit* der Assoziierung und eine entsprechende *willentliche Entscheidung* zusammenkamen.<sup>571</sup>

Diese Konstellation stellte gewissermaßen das Destillat aus den verschiedenen von Rosmini skizzierten Entstehungsvorgängen von *società civile* dar. Verschieden waren sie hinsichtlich der Gewichtung der menschlichen Verantwortung für den Gründungsprozeß. So findet man bei ihm Passagen, die betonen, daß die Menschen mit der Gründung und Ausgestaltung von Gesellschaft ein göttliches Gesetz oder ein Naturgesetz *nur* vollziehen und ausführen.<sup>572</sup> Es gibt andere Stellen, die die Freiwilligkeit der Assoziierung betonen<sup>573</sup> und die autonome

---

Brauchbare an ihnen sich zeige [...]" (S. 31); vgl. auch die Diskussion in Buch III zu den unterschiedlichen politischen Formen und Elementen.

<sup>571</sup> Zu den aristotelischen Wurzeln dieser Konzeption vgl. neben den zitierten Arbeiten von Joachim Ritter und Manfred Riedel, O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1987, S. 261-288.

<sup>572</sup> Dabei orientiert er sich an den Traditionalisten, vor allem an De Bonald und dessen Kritik an der Lehre vom "Naturzustand", der De Bonald die Lehre von der "natürlichen Gesellschaft" entgegensetzt, vgl. R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie*, cit., S. 65 ff., S. 75 f., S. 146 ff, passim.

<sup>573</sup> Die entsprechenden Ausführungen finden sich vor allem in der *Philosophie des Rechts*. Dort heißt es: "Denn der Mensch, der geboren wird, ist zuerst menschliches Individuum, und dann wird er Mitglied einer künstlichen Gesellschaft. Man darf ihn nicht als "Gesellschafter" (it. *associato*) dieser Gesellschaft betrachten, bevor er sich nicht einverstanden erklärt hat, dies zu sein. Denn die Assoziierung erfolgt nur durch einen Akt des eigenen Willens", in: *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 1, n. 919, S. 204. Eine Interpretation dazu gibt A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile*, insbesondere Teil 4/1 mit dem Titel "Natura delle cose e società nel pensiero di Rosmini", Rom 1983, S. 213-246.

Kulturleistung unterstreichen, die in der Ausgestaltung des gemeinschaftlichen Lebens zum Ausdruck kommt.<sup>574</sup>

Wichtig ist, die *Tendenz* sichtbar zu machen, die sich bei diesen unterschiedlichen Betonungen abzeichnete: Dort, wo sich Rosminis politische Philosophie auf der Ebene der historisch-kulturanthropologischen Betrachtung bewegte, unterstrich sie die Rolle der "unausweichlichen" Notwendigkeit. Diese trat als Lenkungsinstrument der göttlichen Vorsehung auf, die die Menschheit insgesamt, aber auch einzelne Gruppen und Akteure gemäß der göttlichen Ökonomie zu bestimmten Handlungen veranlaßte, ohne daß deren bewußte Willensentscheidung beteiligt war. Angesichts der Überlegenheit des göttlichen Plans und des positiven Endzwecks, auf den er abzielte<sup>575</sup>, erschien Rosmini diese in ihrer langfristigen Wirkung von den Menschen nicht unbedingt durchschaute Notwendigkeit als "schön" und "glücklich". Die von Adam Smith in die Diskussion gebrachte Vorstellung von einer in der Geschichte wirkenden "unsichtbaren Hand" als Antriebsgrund von gesellschaftlicher Entwicklung und sozialem Fortschritt<sup>576</sup> wurde auf diese Weise "rechristianisiert", das heißt, auf einen personalen Gott bezogen, der die Menschen und die Gesellschaften führte und erzog, wobei zu den göttlichen Erziehungshilfen eben auch die Abstimmung von Eigennutz und Gemeinnutz gehörte: Indem die Menschen eine Gesellschaft gründeten, von der sie sich einen Nutzen versprachen, verwirklichten sie, ohne eigentliche Absicht und gezielte Willensanstrengung, den göttlichen Plan zur Herstellung des Guten, das in diesem Falle in der Schaffung von Rahmenbedingungen für Gemeinschaftlichkeit, Altruismus und Gerechtigkeit bestand.<sup>577</sup>

Wo Rosminis politische Philosophie hingegen die Ebene der historisch-kulturanthropologischen Betrachtung verließ und die Institution "Gesellschaft" in Aufbau und Funktionsweise untersuchte, trat die Bedeutung der von der göttlichen Vorsehung eingerichteten "Notwendigkeit" zurück. Im Gegenzug wurde das dezisionistisch-

---

<sup>574</sup> Wobei die Unbestimmtheit der Grenzen zwischen "Autonomie" und "Heteronomie", die die Naturrechtslehre kennzeichnet, stets auch bei Rosmini spürbar ist. Die Vorstellung, daß die Einsicht in die "vernünftige Notwendigkeit" zur Konstituierung von Gesellschaft führt, findet sich jedenfalls nicht nur bei den Traditionalisten (und Hegel), sondern bekanntlich auch bei Voltaire und Kant, um nur zwei besonders prominente Vertreter zu nennen, vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 336 ff.; Evandro Botto hat deswegen von einer "interessanten Position der Äquidistanz zwischen klassischer Perspektive (oder, wenn man so will, zwischen dem, was man das *aristotelische Modell* genannt hat) und der Perspektive des modernen Naturrechts (des Modells von Hobbes)" gesprochen, in: ders., *Etica sociale*, cit., S. 88.

<sup>575</sup> Zu Rosminis Lehre vom Wirken der göttlichen Vorsehung in der Geschichte, vgl. S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 17-54.

<sup>576</sup> Vgl. zuvor Kap. IV.1.

<sup>577</sup> Zum Verhältnis von Eschatologie und Geschichte/Geschichtsbetrachtung bei Rosmini, vgl. G. Lorzio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della "Teodicea" in prospettiva teologica*, Rom, Brescia 1988.

voluntaristische Moment der Gesellschaftsverfassung wichtiger.<sup>578</sup> Hier betonte Rosmini die intentionale Willensanstrengung bei der Gesellschaftsgründung, welche auf den sozialen Mehrwert abzielte, der in der Gemeinwohl-Orientierung bestand.

Diese Akzentverschiebung illustriert Rosminis Versuch, jenen Mittelweg zu beschreiten, der einerseits die Einbettung des politischen Denkens und Handelns in eine vorfindliche Gerechtigkeits- und Wahrheitsordnung göttlichen Ursprungs garantierte<sup>579</sup>, andererseits innerhalb dieser Ordnung Raum für die kulturschaffende Gestaltung durch den Menschen ließ. Rosmini glaubte, den Mittelweg dadurch gangbar zu machen, daß er sich bei der Definition des politischen Gestaltungsspielraums von der traditionellen Herleitung und Zuschreibung der politischen *Souveränität* löste. Politische Macht und Souveränität sollten demnach weder als direkte Übertragungen göttlicher Allmacht legitimiert werden<sup>580</sup>, noch als Produkte reiner autonomer Willkür des Menschen ableitbar sein.<sup>581</sup>

#### **IV.2.2.) Das Verfassungserlebnis**

Bei der Antwort auf die Frage nach dem Anfang von Gesellschaft suchte Rosmini zunächst weniger nach den inhaltlichen Bestimmungen als vielmehr nach den formalen Strukturbedingungen. Unabhängig vom konkreten Verlauf des Entstehungsprozesses, so lautete seine These, konnte zunächst lediglich gesagt werden, daß am Anfang, wenn die Gesellschaft "ins Leben gerufen wird"<sup>582</sup>, das Wesentliche, das heißt, der eigentliche Existenzgrund der Gesellschaft für alle Beteiligten präsent und kollektiv wirksam war. Den beteiligten Personen stand der soziale Grund als Zweck ihres Handelns unmittelbar vor Augen. Diese *Unmittelbarkeit der sozialen Ur-Erfahrung* und deren bewußten *Mitvollzug* hat

<sup>578</sup> Diese Betonung, die sich, wie gesagt, in einigen Passagen der *Philosophie des Rechts* - weniger in der *Philosophie der Politik* - findet, veranlaßt Umberto Corsini zu der Feststellung, Rosmini sei "auf seine Weise" ein Vertreter der Vertragstheorie, und zwar im strengen Sinne, insofern er darlege, daß sich die Staatsgesellschaft einem *Vertrag* (it. *patto*) zwischen den Mitgliedern verdanke und daher von den menschlichen Verbindungen, die es vor dem Vertrag gibt, sowie von den Rechten und Pflichten, die außerhalb des Vertrags existieren, zu unterscheiden sei, vgl. U. Corsini, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, cit., S. 256-273, hier S. 263.

<sup>579</sup> Rosminis Verteidigung der Objektivität dieser Ordnung erläutert F. Conigliaro, *Rosminis "Fragmente zur Geschichte der Gottlosigkeit". Ein kritischer Einspruch gegen das Vergessen von Objektivität, Transzendenz und Übernatur*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 211-230.

<sup>580</sup> Daß Herrschaft ein göttliches Recht sei und die obrigkeitliche Gewalt eine göttliche Mission, legt Friedrich Julius Stahl 1833 (also fast zeitgleich mit Rosminis *Philosophie der Politik*) in seiner *Philosophie des Rechts* dar, in der er ausführt, der Staat sei ein "göttlich-menschliches Reich", cit., Bd. 2, 2, S. 181; vgl. dazu auch A. von Martin, *Weltanschauliche Motive des altkonservativen Denkens*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus*, cit., S. 139-180, zu von Stahl insbesondere S. 157 ff.; daß Volkssouveränität ein göttliches Recht sei, ist eine verwandte These, die bekanntlich Rosminis Zeitgenosse Giuseppe Mazzini vertritt; vgl. S. Matarelli, *Postfazione*, zu R. Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., S. 315 ff.

<sup>581</sup> So wie es ja die vertragstheoretische Tradition will, vgl. R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 46 ff.

<sup>582</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 73.

Rosmini in immer neuen Bildern unterstrichen. "Zunächst ist gewiß", schrieb er unter der Überschrift *Epoche der Gründer der Gesellschaft – Epoche der Gesetzgeber*,

"daß es in den Anfängen jeder Gesellschaft, insbesondere der politischen Gesellschaften, mit Sicherheit nicht vorkommt, daß der Mensch, der die Gesellschaft gründet, das, was sie entstehen und bestehen läßt, aus dem Blick verliert."<sup>583</sup>

Die Gegenwärtigkeit der Existenzgrundlage, der erlebte Vollzug dessen, was soziales Leben konstituierte, war hier der entscheidende Aspekt. Daß dies zumal bei den *politischen Gesellschaften* galt, wie Rosmini betonte, hob ein Wesensmerkmal heraus, welches diese politischen Gesellschaften zwar nicht *prinzipiell* von anderen, auch naturwüchsigen Gemeinschaften unterschied, aber doch eine wichtige *graduelle* Differenz darstellte: Die Bedeutung der *bewußt* erlebten Partizipation war im politischen Gemeinwesen größer. Für alle Gemeinschaften, aber eben besonders für die politische *società civile*, galt, daß ihre Ausgangssituation von der direkten Anbindung der Menschen an die ursprünglichen Einrichtungen geprägt war. Der Mensch besaß eine direkte Erfahrungskennntnis der *raison d'être* seiner Gesellschaft. Was Rosmini in dem zitierten Abschnitt über die *Gründerfigur* sagte, traf nämlich generell für die Mitglieder der Gemeinschaft zu: Die eigentlichen sozialen Grundlagen waren gegenwärtig und unmittelbar erfahrbar. Die Richtigkeit dieser Behauptung schien Rosmini logisch evident, denn

"die ersten Institutionen sind notwendigerweise diejenigen, auf denen die Gesellschaft ruht. Denn die Gründer mußten zwangsläufig darauf bedacht sein, die Gesellschaft zu schaffen, als sie noch nicht existierte".<sup>584</sup>

Zum logischen Evidenzbeweis trat die historisch-soziologische Argumentation. Die ursprüngliche *Errichtung* der Gesellschaft war ein buchstäblich *konstitutioneller* Akt, gleichbedeutend mit der *Einrichtung* von Institutionen, die zugleich die soziale Existenzgrundlage darstellten. *Institution* und *Konstitution* bezeichneten den Ur-Akt der Gründung, und diese vollzog sich als Grundausrüstung des sozialen Lebens mit existenznotwendigen Einrichtungen.

Für Rosmini bestand kein Widerspruch zwischen dieser Vorstellung von *Konstitution* der politischen Gesellschaft im Sinne eines Schöpfungsaktes, "als sie noch nicht existierte", und der Idee, daß es Gesellschaft "immer schon" gab. Oder besser, er vermied eine mögliche Zuspitzung zum Widerspruch, indem er den Akzent verschob: Nicht dem Gründungsakt als Rechtssetzungsakt im Verständnis des modernen Vernunftrechts – im Sinne eines mehr

---

<sup>583</sup> Ebd.

<sup>584</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 88.

oder weniger radikalen Bruchs sozialer und rechtlicher Kontinuität<sup>585</sup> - galt sein vordringliches Interesse, sondern der soziologisch-politischen Konstellation. Diese sollte in zweifacher Hinsicht analysiert werden: mit Blick auf die Figur des *Gründers* und *Gesetzgebers* einerseits; und mit Blick auf die sozialpsychologischen Zusammenhänge zwischen der Unmittelbarkeit des *Verfassungserlebnisses* und der politisch-ethischen Partizipation am Gemeinwesen andererseits. Aufgabe einer philosophischen Politik, so läßt sich Rosminis Operation deuten, konnte es nicht sein, Argumente für oder wider die naturrechtlich gestützte Vertragstheorie zu finden<sup>586</sup>, sondern dasjenige zu untersuchen, auf das sich die politische Gemeinschaft *tatsächlich* stützte, was sie tatsächlich stiftete.<sup>587</sup> Die Vertragskategorie war dafür, wenn nicht regelrecht verfälschend, so doch ungeeignet, weil sie nur *eine* mögliche Begleiterscheinung der Gesellschaftskonstitution, nämlich den formalen Gründungsakt oder die formale Absicherung, in den Blick nahm. Tatsächlich gemeinschaftsstiftend, auch im politischen Sinne, war hingegen das Potential an gemeinsamen Überzeugungen, Werten und religiösen Sitten.

#### **IV.2.3.) Das Konvergenz-Theorem**

Die Akzentverschiebung gestattete es Rosmini, die formaljuristische Seite des Gründungsaktes zugunsten der Frage nach dem *sozialen Ethos*, von dem die Gesellschaft lebte, zurückzustellen.<sup>588</sup> Sämtliche historischen Fallstudien, die er untersuchte, ebenso wie alle Gründungsmythen der Völker bestätigten ihm nämlich, daß nicht in erster Linie die äußere Gesetzesform Aufschluß über den Zustand - Stabilität oder Instabilität - einer Gesellschaft gab, sondern daß die Mentalität seiner Mitglieder über das Schicksal des Gemeinwesens entschied.<sup>589</sup> Diese Erkenntnis führte ihn zu dem, was man sein *Konvergenz-Theorem* nennen könnte: die Lehre von der Konvergenz der *inneren* und der *äußeren*

<sup>585</sup> Vgl. dazu die klassische Darstellung von W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt/M. 1979.

<sup>586</sup> Das Desinteresse an einer solchen Beweisführung unterscheidet Rosmini von anderen Kritikern der Vertragstheorie. Man denke - neben den großen Vertretern des Traditionalismus - an Adam Ferguson (*Essay*, cit., S. 121 ff., passim) oder Jeremy Bentham's Kritik im ersten Kapitel von dessen *Fragment on Government* (1776), in: ders., *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, hg. von J. H. Burns/H. L. A. Hart, London 1977.

<sup>587</sup> Die Autoren, die Rosmini eine solche Fragestellung nahelegen, sind ganz offensichtlich Montesquieu, Vico, aber auch Tocqueville mit dem besonderen Interesse für den Zusammenhang zwischen den Sitten einer Nation und ihrer politischen Ordnung, vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., vor allem Bd. 2, Teile 1-4, in denen es um das "geistige Leben", "das Gefühlsleben" und "die Sitten" der Amerikaner im Verhältnis zu ihrer demokratischen Ordnung geht.

<sup>588</sup> Damit folgt er offensichtlich Machiavellis *Discorsi*, die vor allen Fragen nach der Verfassungsordnung die Frage nach dem *Ethos* einer Republik oder eines Volkes stellen; vgl. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., beispielsweise Buch I, Kap. 15 und 18 (S. 98 ff.), in denen es um das Freiheitsbewußtsein und die Korruption des Volkes geht.

Gesellschaft (oder der *sichtbaren* und der *unsichtbaren* Gesellschaft)<sup>590</sup>, also die Lehre, daß die positiven Gesetze stets die Geisteshaltung, Mentalität und sittliche Befindlichkeit eines Volkes erfassen und widerspiegeln.<sup>591</sup>

Vorläufer für seine Überzeugung von der Konvergenz der inneren und der äußeren Verfassung eines Volkes hat Rosmini nicht benannt. Montesquieu gehörte gewiß dazu, sowohl mit *De l'esprit des lois*, als auch mit den *Considérations*.<sup>592</sup> Wichtige Anhaltspunkte bot aber auch *De civitate Dei*, insofern Augustinus dort die These von der *Entsprechung* von Herrschaft und sittlicher Verfassung der Bevölkerung vertreten hatte.<sup>593</sup> Und nicht zuletzt wird man auf Aristoteles zurückverweisen müssen, dessen *Politik* die ethischen Bedingungen und Zielsetzungen des Gemeinwesens angesichts der "nachsophistischen Uneindeutigkeit der bislang verbindlichen *einen* Polisordnung" reflektierte.<sup>594</sup>

Rosminis *Konvergenz-Theorem* muß aber auch als Position in einer zeitgenössischen, europaweit geführten Diskussion betrachtet werden. Thomas Würtenberger hat gezeigt, daß das Problem der *Konvergenz* in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts unter den Stichworten "Zeitgeist" und "Volksgeist" Gegenstand einer kulturgeschichtlichen, politischen und rechtswissenschaftlichen Debatte unter Europas Intellektuellen war.<sup>595</sup> In ihrem Zentrum stand die Frage nach der Prägekraft dessen, was Montesquieu den "esprit général" genannt hatte, also den Gemeingeist in Religion, Sitten und Lebensstil.<sup>596</sup> Tatsächlich sah sich Rosmini mit seiner Auffassung von der Konvergenz im besonderen durch zwei zeitgenössische liberale Historiker bestärkt: Cesare Balbo<sup>597</sup> und Simonde de Sismondi<sup>598</sup>. In seiner Abhandlung *Über das Schrifttum in*

<sup>589</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kapitel 3, Kapitel 4, Kapitel 9; ders., *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch III, Kapitel 9-14.

<sup>590</sup> Mario D'Addio spricht zwar nicht von "Konvergenz", macht aber auf die Sache aufmerksam, wenn er von der Bedeutung der "Einheit der Gesellschaft" bei Rosmini spricht, vgl. ders., *Libertà e appagamento*, cit., S. 78 ff., zu der "sichtbaren" und der "unsichtbaren" Gesellschaft, ebd., S. 87 ff.

<sup>591</sup> Vgl. dazu insbesondere A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch I, Kapitel 13 und 14.

<sup>592</sup> Rosmini zitiert in der *Philosophie der Politik*, vor allem im Zusammenhang mit der Sittengeschichte Roms, beide Schriften, vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., z.B. Buch 1, S. 200, Buch 2, S. 354-355. Montesquieu ist außerdem der meistzitierte Autor der *Philosophie des Rechts* (neben Justinian und Franz Zeiller, dem Schöpfer des österreichischen *Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches*). Besonders im 3. Kapitel des 3. Buchs vom *Geist der Gesetze* thematisiert Montesquieu die Tatsache, daß die demokratischen Verfassungen Griechenlands *notwendig* und *lediglich* auf der Gesinnung und Tugend der Bürger beruhten, im Gegensatz zu den Verfassungen der modernen Staaten.

<sup>593</sup> A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., hier Bd. I, Buch 1, Kapitel 31, S. 53 ff.: "Der Herrschaft der Machthaber entspricht die Sittenlosigkeit des Volkes".

<sup>594</sup> Vgl. G. Bien, *Einleitung*, cit., S. XLIX.

<sup>595</sup> Th. Würtenberger, *Zeitgeist und Recht*, cit. insbesondere Kapitel 2 und 3.

<sup>596</sup> Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch XIX, Kap. 4, S. 288.

<sup>597</sup> Zu Balbos Stellung in der katholischen Geschichtsschreibung Italiens "ad usum nationis", vgl. G. Aliberti, *Nazione e Stato nei federalisti cattolici del Risorgimento: Balbo, Taparelli, D'Ondes Reggio*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, Stresa 1994, S. 275-298; sowie die Beiträge des zitierten Bandes hg. von G. De Rosa/F. Traniello, *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, insbesondere die Beiträge von G. De Rosa, *Cesare Balbo e il "cattolicesimo liberale"*, cit., sowie mit

den ersten elf Jahrhunderten der christlichen Zeit war Balbo zu dem Schluß gekommen, daß die innere und die äußere Verfassung der germanischen Stämme - Mentalität und militärische Ordnung - einander entsprochen hatten und gemeinsam für die Überlegenheit der Germanen über die dekadenten Römer verantwortlich gewesen waren.<sup>599</sup> Sismondis Untersuchung zur Geschichte der Kolonien im Altertum bestätigte Rosmini zudem allgemein die Konvergenz-Theorie und speziell die Auffassung von der Intensität des patriotisch-republikanischen Gemeinschaftsethos in der Frühzeit einer Gesellschaft.<sup>600</sup>

In immer neuen Wendungen hat er dieses Phänomen beschrieben, das er für entscheidend hielt: Die erste Anfangszeit einer staatlichen Gemeinschaft war demnach dadurch gekennzeichnet, daß sich alle Mitglieder - notwendigerweise - mit der *Etablierung* des Gemeinwesens beschäftigten. Die gemeinsame Grundlegung wurde selbst zur ideellen Grundlage des sozialen Umgangs. Sie zog das Interesse aller auf sich, ihr widmete man sich. Ursprungsnahe und Gemeinschaftsideal gehörten also zusammen:

---

besonderem Blick auf den Historiker Balbo M. Fubini Leuzzi, *Cesare Balbo storico: lettura dei pensieri sulla storia d'Italia*, ebd., S. 79-102.

<sup>598</sup> Zu Rosminis Auseinandersetzung mit dem Schweizer Historiker und Volkswirt Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, der in seinem Werk ein stets präsenter Autor ist und zu zahlreichen Themen teils kritisch, teils beifällig herangezogen wird, vgl. L. Bulferetti, *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico della Restaurazione*, in: AA.VV., *Studi su Sismondi raccolti nel primo centenario della sua morte (1942)*, Rom 1945, S. 121-131; vgl. auch F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 88, S. 110, passim; für Rosmini sind sowohl Sismondis volkswirtschaftliche Arbeiten (*De la richesse commerciale ou principes de l'économie politique* von 1803 sowie *Nouveau principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population* von 1819/1827) eine wichtige Quelle, als auch die historischen Studien zur Geschichte der Stadtrepubliken: die gewaltige, 16 Bände umfassende *Geschichte der italienischen Freistaaten im Mittelalter*, die zwischen 1807 und 1818 fast zeitgleich in deutscher und französischer Sprache erschien (Rosmini las die französische Ausgabe), sowie außerdem der große Artikel über die Koloniegründungen der Antike und der Neuzeit, der unter dem Titel *Des colonies des anciens comparées à celles des modernes sous le rapport de leur influence sur le bonheur du genre humain* in der *Bibliothèque universelle de Genève* im Januar 1837 erschien; vgl. zu Sismondi E. Passerin d'Entrèves, *La religione liberale del Sismondi e l'ambiente culturale ginevrino nei primi anni della Restaurazione (1814-1825)*, in: ders., *Religione e politica*, cit., S. 13-25, sowie ders., *Da Ludovico di Breme a Camillo Cavour: influenze e incontri tra il Sismondi e i maggiori esponenti del primo liberalismo italiano*, ebd., S. 90-99; vgl. auch P. Schiera, *Presentazione* zur Neuauflage von J. C. L. Simonde de Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane*, Turin 1996.

<sup>599</sup> Balbo nennt diese "Verfassung" der Germanen den "stato di genti o di guerra" und setzt diesen vom Prinzip her gleich mit der Verfaßtheit der Frühzeit der antiken Städte unter Lykurg oder Romulus, die er als den "stato di città e di guerra perenne" bezeichnet, vgl. C. Balbo, *Della letteratura negli undici primi secoli dell'era cristiana* (1836), in: C. Balbo, *Storia d'Italia*, cit., S. 128-218, hier besonders S. 154 ff.; bei der Darstellung dieser Verfaßtheit geht es Balbo darum, zu zeigen, daß Gibbon und Voltaire Unrecht haben, wenn sie das Christentum für den Untergang Roms verantwortlich machen. Verantwortlich ist vielmehr eben jene Verfaßtheit (it. *stato*) eines Volkes, die sich bei den Römern in einer Dekadenphase befand, ebd., S. 139. Daher kritisiert er auch, bei aller Begeisterung für dessen *Histoire des république italiennes*, Sismondi, den er als "anticattolico" aus konfessionellen Gründen sowie als "antipapalino" und "antiguelfo" in der Tradition des 18. Jahrhunderts charakterisiert, in: ders., *Pensieri sulla storia d'Italia*, Florenz 1858, S. 42; vgl. dazu den sehr informativen Beitrag von W. Krogel, *Freiheit und Bürgerlichkeit. Das Verfassungsleben der italienischen Stadtrepubliken im historisch-politischen Denken Deutschlands und Italiens (1807-1848)*, in: *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1994, S. 455-502; Rosmini zitiert Balbo in *Vom umfassenden Grund*, cit., Kapitel 9, S. 99-101.

<sup>600</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch III, Kapitel 6, S. 316-328; zu Sismondis Verfassungsdenken, vgl. auch A. Nicosia, *Sismondi e i problemi costituzionali*, in: "Il pensiero politico", XXI (1988), S. 185-202.

"Man hat keine Zeit, an Verschönerungen zu denken, wenn man daran denken muß, die Gesellschaft selbst ins Leben zu rufen. Und noch lange Zeit sind im Denken der Menschen diese Prinzipien präsent, auf denen die Gesellschaft errichtet wurde und von denen sie ihr Dasein herleitete, und diese Zeit ist die Zeit des Wachsens und der wahren Blüte der Gesellschaft."<sup>601</sup>

Wichtig war Rosmini die Erkenntnis, so hatten wir gesagt, daß es zunächst nicht darum ging, diese "Prinzipien [...], auf denen die Gesellschaft errichtet wurde" inhaltlich zu bestimmen. Vom politikwissenschaftlichen und kultursoziologischen Standpunkt aus gesehen war der entscheidende Punkt vielmehr die Feststellung, daß sich die erste Stabilisierungsphase des Gemeinwesens der unmittelbaren Partizipation aller an dem gemeinschaftlichen Projekt verdankte. Diese Feststellung war aber nicht nur das Ergebnis der historischen Rekonstruktion durch die Wissenschaft, sondern es zeigte sich, daß die Einsicht in die *Bedeutung* des "Ursprungspathos"<sup>602</sup> bereits zu jener besonderen Weisheit gehört hatte, die die Gründerväter selbst auszeichnete.<sup>603</sup>

Rosmini griff damit in ein jahrhundertealtes europäisches Gespräch ein, in dem die Auseinandersetzung mit den Leistungen der mythischen oder historisch verbürgten Gründerpersönlichkeiten einen wichtigen Anhaltspunkt geschichts- und politikphilosophischer Reflexion bildete.<sup>604</sup> Für ihn stellte die Figur des "Gesellschaftsgründers" die Schnittstelle zwischen Tradition und Neuanfang dar: In ihr wurden die Grenzen, die allem menschlichen Handeln gesetzt waren, ebenso greifbar wie der Freiraum der individuellen Willensentscheidung.

<sup>601</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 73.

<sup>602</sup> In ihrer Studie über die Revolution benutzt Hannah Arendt diesen Ausdruck zwar nicht, soweit ich sehe, aber in den Betrachtungen über die "zwiefache Bedeutung des Wortes *Konstitution*" deckt sie das Phänomen des pathetischen Umgangs des Gemeinwesens mit den eigenen Anfängen auf, vgl. dies., *Über die Revolution*, cit., S. 262 ff.

<sup>603</sup> Diese Feststellung deckt sich mit derjenigen Balbos, die besagt, die Anführer der Frühzeit seien stets darauf bedacht gewesen, die ursprüngliche (kriegerische) Verfaßtheit zu konservieren, vgl. C. Balbo, *Della letteratura*, cit., S. 154 ff. Balbo bezieht sich seinerseits auf Vico (und andere Autoren), die sich auf Platons Reflexion über den etymologischen Zusammenhang von *Pólis* und *Pólemos* (*Krieg*) stützen, vgl. G. B. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, in: ders., *Opere filosofiche*, cit., S. 573, passim.

<sup>604</sup> Dies gilt buchstäblich von Platon bis in Rosminis Gegenwart; man denke an die Verehrung für Lykurg, die von Polybios bis zum *Federalist* und bis zu den Historikern der italienischen Einheitsbewegung, beispielsweise Cesare Balbo, reicht, vgl. C. Balbo, *Sommario della storia d'Italia*, Buch 4. Dort heißt es: "Man soll auch alle die Fürsten loben, die Gesetzestexte gesammelt haben (it. *principi codificatori*): die Veröffentlichung von Gesetzbüchern ist immer eine Wohltat für die Völker, denn für die ist es erforderlich, daß sie die guten und die schlechten Gesetze, durch die sie regiert werden, auf möglichst einfachem Weg kennenlernen. Aber keinem von ihnen - nicht einmal Justinian - gebührt jenes Lob auf die wahrhaften Gesetzgeber, die Machiavelli über alle menschlichen Leistungen stellt. Denn die wahrhaften Gesetzgeber sind nicht jene, die die alten Gesetze zusammenstellen und einige wenige neue in der gleichen Art hinzufügen, sondern diejenigen, die (wie Moses, Lykurg, Solon sowie, ob man das gut findet oder nicht, Augustus, Diokletian, Konstantin und wenige andere) *erfinden* und die mit teils alten, teils neuen Gesetzen einen Staat ordnen und erneuern, auch wenn er veraltet war, und zwar entsprechend den Bedingungen der Kultur und der neuen Zeit", in: ders., *Storia d'Italia*, cit., S. 333-785, hier S. 440 (Übersetzung von mir); zur Lykurg-Verehrung des *Federalist* vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 390.



Die besondere Fähigkeit der *fondatori* bestand nämlich Rosminis Auffassung zufolge darin, daß sie die elementaren Normen des Gemeinwesens der Natur entlehnt hatten.<sup>605</sup> Giambattista Vico hatte diese Fähigkeit als die außerordentliche *sapienza* der Alten bezeichnet<sup>606</sup>, und Rosmini folgte ihm darin, weitete die Zuschreibung aber noch aus. Die Urkunden und Gesetzessammlungen der gesellschaftlichen Frühzeiten kodifizierten eine naturorientierte Weisheit, die die Folge der Konzentration auf das für den gesellschaftlichen Bestand Wesentliche war. Darin bestand die Leistung der *Gesellschaftseinrichter* (it. *istitutori sociali*), auf die das geordnete Zusammenleben in den frühen politischen Verbänden zurückging.<sup>607</sup> Sie hatten nicht nur erkannt, welches die gesellschaftlichen Grundlagen waren, sondern auch, daß von deren exklusiver Pflege die "wahre Blüte der Gesellschaft" abhing.

Für Rosmini leitete sich daraus eine doppelte *Gründungsformel* ab: Zum einen postulierte er, daß sich die Gesellschaftsgründung offenbar einer besonderen Begabung und Tüchtigkeit verdankte. Sie war eindeutig nicht Ausfluß eines instinktgesteuerten Herdentriebs, sondern setzte voraus, daß Gründerpersönlichkeiten, dank besonderer Einsicht, das Elementare, Wesentliche - "das substantielle Gut der öffentlichen Sache"<sup>608</sup> - erkannten und durch eine bewußte Setzung für verbindlich erklärten. Daß es dabei zum Bruch mit vorausliegenden Sitten und Gebräuchen kommen konnte, gehörte Rosmini zufolge zur Eigentümlichkeit solcher Setzungen. Die Taten und Erfindungen eines Theseus, Kekrops oder Phoroneos deutete er jedenfalls in diesem Sinne als Maßnahmen, die drei interdependente Kriterien erfüllten: Sie waren innovativ, buchstäblich *verbindlich* für die Gemeinschaft und wirkten dadurch zivilisierend.<sup>609</sup>

Zum anderen jedoch zeichnete sich die Weisheit der Alten gerade durch ihre "Naturförmigkeit" aus, also dadurch, daß die Regeln, die dem Gemeinwesen gegeben wurden und die es überhaupt erst gründeten, der "Natur des Menschen" adäquat waren. Wiederum war Rosmini bestrebt, mit Hilfe des Evidenzbeweises zu zeigen, daß diese *Natürlichkeit* nicht von einer dogmatischen Festlegung der "Natur des Menschen" deduziert wurde, sondern dank der besonderen Weisheit der politischen Führergestalten gewissermaßen aufgefunden und in Verhaltensregeln eingefaßt worden war.<sup>610</sup> Die *Natürlichkeit* der politischen Gemeinschaften der frühen antiken Welt setzte Rosmini mit Schlichtheit, Einfachheit, Solidität gleich. Diese

<sup>605</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit., S. 56-60.

<sup>606</sup> G. Vico, *Principi di una scienza nuova*, in: ders., *Opere filosofiche*, cit., passim, z.B. Kap. XIX, S. 218; hier, wie an vielen anderen Stellen, spricht Vico von der "Weisheit" der "Väter" oder "Gründer", gemäß welcher *Priestertum* (it. *sacerdozio*) und *Königsherrschaft* (it. *regno*) identisch waren und die die Gesetze der Frühzeit prägte.

<sup>607</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kapitel 3, 4, 5.

<sup>608</sup> Ebd., S. 73.

<sup>609</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch III, S. 340.

nötigten ihm Respekt ab. Aber anders als Machiavelli bewunderte er nicht die kämpferischen *virtutes* der großen Zeit der römischen Republik<sup>611</sup>, sondern die Tatsache, daß die frühen Römer den *Wert des Wesentlichen* erkannt und daß sie durch die Konzentration darauf ihren republikanischen Gemeinschaftsgeist entwickelt hatten:

"Blicken wir nur einmal auf die Verfassungen und auf die politischen Maximen der Spartaner und der Römer, die die berühmtesten Verfassungen und Maximen des Altertums sind. Unschwer erkennen wir darin diesen festen und sozusagen starken Charakter, der zwangsläufig in einer politischen Ordnung deutlich wird, in der alles auf das gerichtet ist, was der Gesellschaft Bestand gibt, und auf das, was sie stärkt, statt auf die akzidentellen und feinausgearbeiteten Ornamente. Wahrhaftig, die Absicht dieser Gesellschaftsgründer der Antike bestand darin, sozusagen die Aufmerksamkeit aller Bürger auf das substantielle Gut der öffentlichen Sache zu konzentrieren."<sup>612</sup>

Die Frage, was diesen Gemeinschaftsgeist stiftete, führte Rosmini zu der Überzeugung, daß in der frühen Phase der gesellschaftlichen Entwicklung eine Interdependenz zwischen der Gemeinsamkeit im Denken und Fühlen und der Einfachheit der gesellschaftlichen Strukturen und Normen bestanden hatte.<sup>613</sup> Reduktion und Konzentration auf das Wesentliche wirkten offenbar selbst identitätsstiftend. Diese Erkenntnis korrigierte die liberale These, die er bei Sismondi und Balbo gefunden hatte und die besagte, daß es nicht irgendein Gemeinschaftssinn, sondern die Gemeinsamkeit der *Freien* und *Gleichen* gewesen war, die die buchstäbliche Identität zwischen den Angehörigen der frühen politischen Gemeinschaften gestiftet hatte.<sup>614</sup> Die liberale Tradition hatte unter diesen Vorzeichen ihre Begeisterung für die antiken Poleis und Republiken gepflegt.<sup>615</sup> Für Rosmini bedeutete eine solche Begeisterung jedoch die unzulässige ideologisierende Übertragung moderner Vorstellungen auf die antike Empfindungswelt. Der Versuch, wissenschaftlich zu erklären, was die innere Geschlossenheit der antiken Staaten erzeugt hatte, mußte von solchen aktualisierenden

---

<sup>610</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kapitel 3 und 4.

<sup>611</sup> Eine besonders nachdrückliche Gegenüberstellung von antik-heidnischen, kriegerischen *virtutes* und der *humilitas* der christlichen Kultur, findet sich im 2. Kapitel des 2. Buches der *Discorsi* (cit., S. 148). Zu den römischen Tugenden gehört Machiavelli zufolge die "Liebe zum Leben in Freiheit" ebenso wie die "Hochschätzung der irdischen Ehren", während "unsere Religion", wie Machiavelli sagt, "das höchste Gut in der Bescheidenheit, Unterwürfigkeit (it. *abiezione*) und in der Verachtung für die irdischen Dinge" festgemacht hat; vgl. dazu die Interpretation von I. Berlin, *Die Originalität Machiavellis*, cit.

<sup>612</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 73.

<sup>613</sup> Einen zentralen Anhaltspunkt für diese Feststellung bietet ihm Rousseau, der im 1. Kapitel des 4. Buches des *Gesellschaftsvertrags* sagt: "Solange sich mehrere Menschen vereint als eine einzige Körperschaft betrachten, haben sie nur einen einzigen Willen, der sich auf die gemeinsame Erhaltung und auf das allgemeine Wohlergehen bezieht. In diesem Zustand sind alle Triebkräfte des Staates gesund und einfach, seine Grundsätze sind klar und einleuchtend, es gibt keine verwickelten, widersprüchlichen Interessen, das Gemeinwohl ist immer offenbar, und man braucht nur gesunden Menschenverstand, um es wahrzunehmen", (cit., S. 112.).

<sup>614</sup> Vgl. dazu W. Krogel, *Freiheit und Bürgerlichkeit*, cit., passim.

<sup>615</sup> Sismondi selbst wäre hier beispielhaft zu nennen mit seiner 1836, also fast zeitgleich mit Rosminis *Philosophie der Politik* erschienenen Abhandlung *Recherches sur les constitutions des peuples libres*, wiederaufgelegt Genf 1965.

Theoriekonstruktionen absehen. Umgekehrt ließ sich seines Erachtens das moderne Freiheits- und Gleichheitspostulat nicht von der Antike und den Leistungen ihrer Staaten her begründen. Diese legitimierten nicht das Ideal von Freiheit und Gleichheit, sondern bewiesen lediglich, daß das Gelingen eines Gemeinwesens - *Gelingen* nach dem Kriterium der Stabilität - von dem patriotischen Engagement seiner Bürger abhing.<sup>616</sup>

Eine solche *patria*-orientierte Zusammengehörigkeit war in der frühen Zeit dank einfacher Strukturen und dank des unmittelbaren Erlebens der naturwüchsigen Gemeinschaft mit ihren elementaren Wesenszügen gegeben. Sie war ein Produkt der Einsicht in den Wert des Wesentlichen und der Konzentration der gesamten Gemeinschaft auf die Pflege eben dieser sozialen Grundausstattung. Rosmini ging noch einen Schritt weiter: Er kam zu dem Schluß, daß es die Gemeinschaftlichkeit selbst war, die jenes Wesentliche, jene eigentliche Substanz darstellte, von der die Existenz der Gesellschaft abhing. Die Gemeinsamkeit erwies sich als der soziale Wert an sich.<sup>617</sup>

Dieser Zusammenhang bestätigte in seinen Augen die Richtigkeit der Annahme, daß "Politik" in der Antike letztlich nichts anderes als "Erziehung" bedeutet hatte.<sup>618</sup> Denn wenn das Gemeinschaftsbewußtsein der Bürger über die Qualität eines Staates entschied und wenn sich die innere Verbundenheit als die beste Garantie für die Stabilität der *res publica* erwies, mußte die Hauptaufgabe der Staatsführung darin bestehen, ein entsprechendes, auf die *patria* konzentriertes *Ethos* zu erzeugen und zu fördern. Dem politischen Bewußtsein der Antike attestierte Rosmini, diese Interdependenz von Bürgerethos und Staatsverfassung durchschaut zu haben.<sup>619</sup> Demzufolge, so konstatierte er, hielten die Staatslenker und Erzieher des Altertums die Herausbildung "patriotischer" Tugenden für

"die Verteidigung und das beste Bollwerk des Staates. Sie sahen, daß in diesen Eigenschaften Blüte, Wachstum, Dauer und Ruhm der Republik bestand."<sup>620</sup>

In diesem Sinne interpretierte er auch die *Verfassungen* der Frühzeit, von denen die nachgeborenen Autoren der Antike berichteten. Daß seine Gewährsautoren - vor allem Plutarch, Vergil, Tacitus und Cicero - möglicherweise selbst die Anfangszeit als goldenes,

<sup>616</sup> So wie es Montesquieu annimmt, wenn er von der "politischen Tugend" sagt, sie bedeute "die Überwindung des eigenen Ich": "Man kann diese Tugend als Liebe zu den Gesetzen und zum Vaterland definieren. [...] Diese Liebe begeistert sich ausschließlich für die Demokratien. Bei diesen allein wird die Regierung jedem Bürger ans Herz gelegt. Zudem geht es mit den Regierungen wie mit allen Dingen der Welt: man muß sie lieben, wenn man sie bewahren will. [...] Mithin kommt in der Demokratie auf die Festigung dieser Liebe alles an", vgl. *Vom Geist der Gesetze*, cit., 4. Buch, Kap. 5, S. 136.

<sup>617</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kapitel 7 und 8.

<sup>618</sup> Vgl. zuvor Kap. III.2; vgl. dazu auch E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 82.

<sup>619</sup> So entspricht es, Hannah Arendt zufolge, Platons Auffassung von der Funktion der Gesetze: "Ein gutes Gesetz macht die Bürger besser, ein schlechtes macht sie schlechter, und Gesetze, welche die Bürger lassen, wie sie sind, sind eigentlich überflüssig", vgl. *Über die Revolution*, cit., S. 391.

von natürlicher Schlichtheit geprägtes Heldenzeitalter verherrlichten<sup>621</sup>, ließ er quellenkritisch unberücksichtigt. Denn sie bestätigten nur, was ihm die Sozial- und Institutionengeschichte ohnehin bewies: daß das, was die antiken Gesellschaften konstituierte und konsolidierte, einfache, eindeutige, identitätsstiftende Vorschriften und Einrichtungen gewesen waren, die die Interessen der Gemeinschaft bündelten und gewissermaßen monopolisierten.

Die römische *vis imperii* erschien ihm als klassisches Beispiel eines solchen Gemeinschaftsideals mit Monopolstellung. Die Dichter und Schriftsteller hatten die spezifische Herrschaftsbegabung der Römer als Staatsdoktrin formuliert, allen voran Vergil mit seinem berühmten Appell an den römischen Bürger: "Tu regere imperio populos, Romane, memento"<sup>622</sup>, den Rosmini in diesem Zusammenhang zitierte.<sup>623</sup> Untrüglicher noch als solche programmatischen Aussagen erschien ihm jedoch die Tatsache, daß sich das Bewußtsein der *vis imperii* an den römischen *Institutionen* ablesen ließ, insofern sich der gesamte republikanische Staatsaufbau inklusive der Maximen und Vorschriften für die Jugenderziehung daran orientierte.<sup>624</sup> Die Diskussion um die römische *vis imperii* als Staatsgrundlage ist insofern interessant, als auch Augustinus, dessen *Civitas Dei* für Rosmini eine wichtige sitten- und religionsgeschichtliche Quelle darstellte<sup>625</sup>, darauf eingegangen war. Ironisch-ideologiekritisch hatte Augustinus dieselbe Passage aus der *Aeneis* zitiert und die heroischen Normen des römischen Tugendkatalogs als Verschleierung römischer Machtgier bloßgestellt.<sup>626</sup> Rosmini folgte der Ideologiekritik nicht, was die republikanische Frühzeit Roms betraf. Während er sich bezüglich der römischen *Verfallsgeschichte* in vielen Punkten Augustinus' Deutung zueigen machte, war er wie Montesquieu davon überzeugt, daß für die *frühe* Zeit der Republik von einer authentischen Übereinstimmung zwischen dem *Geist der Gesetze* und dem patriotisch-tugendhaften Ethos der Bürger ausgegangen werden mußte.<sup>627</sup>

<sup>620</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 74.

<sup>621</sup> Die Konturen eines solchen "romantisierenden" Bildes vom Altrömertum beschreibt am Beispiel des älteren Cato M. Fuhrmann, *Cato - die altrömische Tradition im Kampf gegen die griechische Aufklärung*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenauflklärung*, cit., S. 72-92.

<sup>622</sup> Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, VI, 851-853, in: ders., *Bucolica, Georgica, Aeneis*, dt. von R. A. Schröder, München 1976, sowie die Verheißung des ewigen *imperium* (I, 278-279).

<sup>623</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 75.

<sup>624</sup> So vor allem bei Livius, der - unter der Prämisse, die später von Machiavelli, Montesquieu und Rosmini übernommen wird, daß die Größe Roms nicht durch äußere Feinde, sondern durch Sittenverfall im Innern bedroht wurde - das historische Paradigma der altrömischen Vergangenheit als Vorbild darstellt; vgl. dazu G. B. Miles, *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca 1995.

<sup>625</sup> Neben den impliziten Bezugnahmen gibt es in Rosminis politischer Philosophie zahlreiche explizite Verweise an wichtiger Stelle auf *De civitate Dei*, z.B. in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch III, S. 284 (zur römischen Dekadenz) und Buch IV, S. 494 (die Diskussion um Varros Typologie der diversen *theologiae*).

<sup>626</sup> Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., Buch I, Kap. 6, S. 11.

<sup>627</sup> Die Entsprechung von republikanischem *esprit général* und römischen Gesetzen und Institutionen beschreibt Montesquieu vor allem im 4. Kapitel der *Betrachtungen über die Ursache von Größe und Niedergang der Römer*, cit.

In der Bündelung ursprünglicher Sozialnormen und ihrer Überführung in beständige *istituzioni* erkannte Rosmini den eigentlichen Mechanismus der Staats- oder Gesellschaftsgründung, weil dadurch die Absorbition divergierender Interessen und ihre Kanalisierung auf den einen Staatszweck hin - die Gemeinschaft - gewährleistet war.<sup>628</sup> Solange die ursprünglichen Einrichtungen Bestand hatten und solange die Gründungsnormen galten, waren die antiken Gesellschaften stabil.

#### **IV.2.4.) Hermeneutik der Grenzfälle**

Der positive, sittliche Eigenwert der Gesellschaft wurde Rosmini zufolge noch dadurch unterstrichen, daß sich in der "sozialen Bindung" nicht nur *Gerechtigkeit* auf dem Wege der gegenseitigen Anerkennung verwirklichte, sondern daß Anerkennung in der sozialen Gruppe stets mehr bedeutete als die formale Respektierung der Rechtsansprüche des anderen. Sie bedeutete vielmehr die auch gefühlsmäßige Anteilnahme sowie das Eingebundensein in eine Traditions- und Schicksalsgemeinschaft.<sup>629</sup> Ausdrücklich bezeichnete er diese Feststellung als einen Schritt über Platons *Politeia* hinaus<sup>630</sup>, insofern die Sittlichkeit des *Wohlwollens* in der Gesellschaft zusätzlich zur Gerechtigkeit auch die affektive Bindung umfaßte.<sup>631</sup>

Die elementare Bedeutung dieser Komponente demonstrierte Rosmini wiederum am Fall der grenzwertigen Gesellschaft der "Verbrecherbande". Gerade an einem Verband, der *nicht* der sittlich-sozialen Norm entsprach und der die Negation von Soziabilität und Humanität zu verkörpern schien, ließ sich zeigen, daß *jede* soziale Bindung dank des Zugehörigkeitsgefühls der Mitglieder sittliches Verhalten produzierte, insofern innerhalb der Gruppe immaterielle Werte wie Treue, Freundschaft, Mitleid, Opferbereitschaft, Altruismus und Totenehrung verwirklicht wurden. Die Gruppe ermöglichte dem einzelnen offensichtlich auch dort

<sup>628</sup> Im diesem Kontext - Gründung der *società civile* - geht es Rosmini nicht um die Gerechtigkeitsqualität der Gesetzgebung, sondern um ihre sozial-funktionale Seite. Zur Rolle des *legislatore* (des göttlichen und des menschlichen) im Hinblick auf die *Objektivität* der Gesetze, vgl. F. Todescan, *Considerazioni sulla relazione del principio morale col principio religioso nella filosofia del diritto di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd., I, S. 421-429. Der Autor stellt Rosminis Theorie von der *Legge-legislatrice*, wie sie in der *Philosophie des Rechts* behandelt wird, in den Zusammenhang zum einen mit Thomas von Aquins *Quaestio de legibus* und Suarez' *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, sowie zum anderen mit Rousseaus *Législateur*-Kapitel aus dem *Gesellschaftsvertrag*.

<sup>629</sup> Daß für die Existenz und den Bestand der Gesellschaft Bindungen notwendig sind, die über das Individuum hinausgehen, ist eine vielfach gegen die revolutionäre Staatsgründung vorgebrachte Feststellung; man denke an Burke's Interpretation des gesellschaftlichen Grundvertrags als eines *Generationenvertrags*, der identitätsstiftend durch die Geschichte hindurch wirkt; ähnlich später Ernest Renan, der die Revolution beschuldigt, das Individuum "vom Gestern und Morgen" getrennt zu haben; vgl. zu Burke Th. Chaimowicz, *Die Wiederentdeckung Burkes*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 389-406, hier insbesondere S. 399 f.; vgl. zu Renan, Th. Molnar, *Konservatismus und Intelligenz*, ebd., S. 523-539, hier insbesondere S. 526 f. Insgesamt zur Kritik der unterschiedlichsten politischen Schulen des 19. Jahrhunderts am Individualismus der Aufklärung vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 231 ff.

<sup>630</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 149.

<sup>631</sup> Dabei bewegt er sich natürlich auf Aristoteles' Spuren. Denn laut Robert Spaemann ist *philia*, die Freundschaft, der "Grundbegriff, der den Kern der politischen Philosophie des Aristoteles bildet"; vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen*, cit., S. 77.

"anständiges", sittliches Verhalten, wo die gemeinsame Zielsetzung des Kollektivs amoralisch war. Sie band das Individuum in Beziehungen ein, die über das egoistische Einzelinteresse und das nur materielle Interesse hinausgingen, wobei zu diesen transzendenten Elementen in erster Linie die gemeinsam durchstandene Gefährdung und die Verbundenheit mit den Toten gehörten.<sup>632</sup> Der einzelne als Angehöriger einer Gemeinschaft hatte durch diese Bindung Anteil an etwas, das größer und dauerhafter war als er selbst.<sup>633</sup>

Eine solche Hermeneutik der Grenzfälle von Gesellschaft gestattete es Rosmini, das *proprium* des Sozialverbandes stärker herauszuheben. Er konnte zeigen, daß in der Gesellschaft auf einzigartige Weise Eigennutz und Gemeinnutz, utilitarische und sittlich-altruistische Elemente, Egoismus und Solidarität zusammenfielen. Die grenzwertigen Formen des Gruppenlebens machten deutlich, daß *kein* Sozialverband ausschließlich reiner (rationaler) Zweckverband war, sondern daß die Gemeinsamkeit der Zielsetzung eine Gemeinschaftlichkeit schuf, die durch gemeinsame Rituale, Erinnerungen und Traditionen emotional konsolidiert wurde.

Einen eindrucksvollen Beleg für diese These fand Rosmini in Byron's *Korsar*-Epos. Hier wurde eine Außenseiter-Gesellschaft beschrieben, an der sich zeigen ließ, daß zu Platons Idee von der Polis-Gerechtigkeit eben auch die Emotionalität hinzuzurechnen war, wie sie aus der Gruppenzugehörigkeit folgte. Byron hat in seinem Gedicht das Festmahl nach dem Beutezug als Liturgie des Totengedenkens inszeniert.<sup>634</sup> Das, was der Dichter als romantisch-heroische gesellschaftliche Randexistenz vorstellte, belegte Rosmini zufolge jedoch gerade die *Normalität* des scheinbar anomalen Sozialverhaltens: Das wechselseitige Wohlwollen, die Zusammengehörigkeit, die gemeinsame Erfahrung der Existenzgefährdung und, wie gesagt, an prominenter Stelle die Verbundenheit mit den Toten betrachtete er als konstitutive Komponenten von Gesellschaft. Sie fehlten *nie*, auch dort nicht, wo sie, angesichts des amoralischen Verhaltens des Kollektivs, nach außen nicht unmittelbar evident waren.

Aus der sozialetischen Feststellung, daß jede Gruppe *qua* Gruppe Quelle sittlichen Verhaltens war, folgerte Rosmini, daß die Sittlichkeit, die sich in jeder einzelnen

---

<sup>632</sup> Diese Komponente ist konstitutiv für politische Leitbilder und Geschichtsphilosophien, die das Individuum in erster Linie über dessen Einbindung in ein *Kollektiv* (*Ethnos*, *Kirche*, *Klasse*, *Gesamtmenschheit*) definieren. Aus der Vielzahl der Zeugnisse sei der Beitrittsschwur der *Giovine Italia* von 1831 zitiert: "Ich, italienischer Bürger, schwöre vor Gott [...] bei der Liebe, die mich mit meiner unglücklichen Heimat verbindet, bei den Jahrhunderten der Unterdrückung, die sie gebrochen, bei den Schmerzen meiner italienischen Brüder, bei den Tränen, welche die Mütter für ihre verstorbenen oder gefangenen Söhne vergossen, bei dem Schauer meiner Seele, mich allein zu sehen, untätig und zur Tat ohnmächtig, beim Blut der Märtyrer des Vaterlandes, bei der Erinnerung an die Väter und bei den Ketten, die mich umgeben [...]"; in: G. Mazzini, *Politische Schriften*, Leipzig 1911, Bd. 1, S. 125.

<sup>633</sup> Zur Kritik an Anschauungen, die aus der sozialen Eingebundenheit des einzelnen einen *Vorrang* des Kollektivs ableiten und den Menschen nicht als Individuum, sondern als "Gattungswesen" (Karl Marx) verstehen, vgl. H. Mandt, *Wurzeln der europäischen Liberalismuskritik*, cit., insbesondere S. 229 ff.

Gemeinschaft verwirklichte, keine partikulare Gruppenmoral war, sondern prinzipiell Züge der einen, universalen, humanen Sittlichkeit trug. Sie galt also auch für die Außenseiter-Gesellschaften. Gleichgültig, wie sehr eine Gruppe oder Gesellschaft gegen die Konventionen zwischenmenschlichen Verhaltens verstieß, sie praktizierte nach innen eine Binnenloyalität und -solidarität, die sich nicht prinzipiell von anderen Loyalitäts- und Solidaritätsformen unterschied und daher auch prinzipiell universalisierbar war.<sup>635</sup>

#### **IV.2.5.) Evolution von Staaten und Kritik der Kritik**

Die Hermeneutik der Grenzfälle im Rahmen der allgemeinen politischen Theorie und Sozialethik verschaffte Rosmini ein wichtiges Argument gegen den klassischen Kontraktualismus. Sie rehabilitierte nämlich - bis zu einem gewissen Grad - *alle* Gesellschaftsverbände, unabhängig von ihrer Herkunft, Gründungsgeschichte und Zielsetzung. Als sittlich und gerecht durften demnach keineswegs nur diejenigen Staaten oder Gesellschaften gelten, die mittels eines bestimmten *Verfahrens* der Vertragsschließung entstanden waren. Schließlich barg im Sinne des zuvor Gesagten "*jede* Gesellschaft [...]" wesenhaft ein sittliches Element in sich"<sup>636</sup>. Sittlichkeit und Gerechtigkeit einer Gesellschaft wurden also nicht durch die Art und Weise der Vergesellschaftung hergestellt und auch nicht durch die noble Zielsetzung des Gemeinwesens, sondern waren immer schon im Faktum der Gesellschaft selbst enthalten.<sup>637</sup>

Rosmini stellte der *sozialethischen* Kritik am Kontraktualismus ein politisch-*evolutionistisches* Argument an die Seite: Er führte historische Beispiele von Staatenentstehung an, bei denen weder Vertrag noch Konsenserklärung Pate gestanden hatten, und konstatierte, daß viele nachmals große, hochgerühmte Staaten als kleine lokale Verbände ins Leben getreten waren, oft genug als halbkriminelle, kriegerische Banden. Dieses Entstehungs- und Aufstiegssmodell, das die Genese von Staaten als Weg aus bescheidenen, gewalttätigen, primitiven Anfängen hin zu staatlich-zivilen Rechtsformen beschrieb, hat auf

---

<sup>634</sup> G. G. Byron, *The poetical works of Lord Byron*, London 1935.

<sup>635</sup> Die prinzipielle Universalisierbarkeit des Brüderlichkeits-Prinzips liegt auch Mazzinis Programm zugrunde, der allerdings ähnlich wie Gioberti - und im Gegensatz zu Rosmini - unterstellt, daß Italien in der Hierarchie der *nationalen Missionen* im Rahmen der "besonderen von Gott den verschiedenen Stämmen der menschlichen Familie bezeichneten Sendungen" eine Sonderstellung gebührt, vgl. *Giuseppe Mazzinis Schriften*, hg. von L. Assing, Hamburg 1868, Bd. 1, S. 194 ff.

<sup>636</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 151.

<sup>637</sup> Auch dabei, so scheint mir, ist die Nähe zu Adam Ferguson evident, der im *Essay on the History of Civil Society* schreibt: "Every tribe of warlike barbarians may entertain among themselves the strongest sentiments of affection and honour, while they carry to the rest of mankind the aspect of banditti (sic !) and robbers." (cit., S. 154 f.)

ihn eine ungeheure Faszination ausgeübt, und er hat es vielfach thematisiert.<sup>638</sup> Er war davon überzeugt, daß dieses Modell einen wichtigen Beitrag zur Entschlüsselung der Geschichte von Staaten und Gesellschaften liefern konnte. Welches war die Ursache der evolutionistischen Dynamik, die dafür sorgte, daß sich aus kleinen räuberischen Banden große Republiken, Staaten, *poleis* entwickeln konnten? Der dynamische Impuls mußte Rosmini zufolge im Wesen von Gesellschaft selbst gesucht werden: Wenn das Prinzip galt, daß im Binnenverhältnis einer Gesellschaft Gerechtigkeit (als wechselseitige Anerkennung) herrschte, dann mußte sich die Gerechtigkeit in demselben Maße ausweiten, in dem sich die Gesellschaft ausbreitete und immer weitere Mitglieder in ihren Verband integrierte. Ausbreitung und Universalisierung, das heißt: die Hereinnahme von immer mehr Menschen in den Gesellschaftsverband, führten demnach unweigerlich zu einer Ausdehnung des Radius' von Gerechtigkeit und Solidarität.

"Nehmen wir an", schrieb Rosmini, "daß diese Piraten viele weitere Personen in ihren Verband aufnahmen. Diese Personen wären ab da nicht mehr Objekt ihrer Ungerechtigkeit. Ihre Ungerechtigkeit würde durch die Vergrößerung ihrer Gesellschaft eingeschränkt. Gehen wir in der Annahme weiter und sagen, diese Bande würde noch erheblich an Menschen zunehmen. Wir werden dann sehen, daß sich eine Handvoll Räuber in ein kleines Volk verwandelt, zum Beispiel in die Republik von San Marino."<sup>639</sup>

Aus unmoralischem Beginn, aus Räuberei und Machtgier, erwuchs auf diese Weise etwas Gutes. Aus einem Zusammenschluß aus niederen Beweggründen entwickelte sich durch Ausdehnung des Gerechtigkeits- und Solidaritätspotentials, das in jeder Gemeinschaft steckte, ein respektabler Staat.<sup>640</sup> Nochmals ist zu fragen, inwieweit dieser damit für Rosmini selbst eine sittliche Größe darstellte. Die Antwort muß meines Erachtens lauten, daß Rosmini den Staat gewiß nicht im Hegel'schen Verständnis als eine Größe von überlegenem sittlichem Rang im Vergleich zur *bürgerlichen Gesellschaft* verstand: als das ethische *totum*, das eine Vielzahl moralisch minderwertiger Egoismen überwölbte.<sup>641</sup> Erneut sei daran erinnert, daß er

<sup>638</sup> Dabei bedient er sich nicht nur der Beispiele der Geschichte des Altertums, sondern auch des Materials, das Tocqueville bezüglich der Besiedlung Nordamerikas bereitstellt, deren *unheroische* Seite Rosmini betont, vgl. A. Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., insbesondere Bd. 1, 1. Teil, 2. Kapitel, S. 45 ff. unter der Überschrift "Über die Ausgangslage und ihre Bedeutung für die Zukunft der Angloamerikaner".

<sup>639</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

<sup>640</sup> Rosmini übernimmt hier wortgetreu (aber ohne Hinweis auf seine Quelle) Augustinus' Ausführungen zur Gewalt des Staates (*Vom Gottesstaat*, cit., Bd. 1, Buch 4, Kap. 4, S. 173 ff.): "Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche. [...] Wenn dies üble Gebilde durch Zuzug verkommener Menschen so ins Große wächst, daß Ortschaften besetzt, Niederlassungen gegründet, Städte erobert, Völker unterworfen werden, nimmt es ohne weiteres den Namen Reich an, den ihm offenkundig nicht etwa hingeschwundene Habgier, sondern erlangte Straflosigkeit erwirbt. [...] Freilich, weil ich's mit einem kleinen Fahrzeug tue, heiße ich Räuber. Du tust's mit einer großen Flotte und heißt Imperator." Während allerdings Augustinus bei seiner Staats-Entzauberung eine *statische* Unrechtssituation unterstellt, geht Rosmini von einer qualitativen Gerechtigkeitsentwicklung aus.

<sup>641</sup> Zu der Minderwertigkeit und Nachrangigkeit der individuellen Ambitionen gegenüber dem vom Staat repräsentierten Allgemeinen bei Hegel vgl. aus der Vielzahl der einschlägigen Untersuchungen W. Euchner,



in dieser Hinsicht nicht differenzierte, so wie auch Kant die *civitas* im aristotelischen Sinne als *respublica* verstanden hatte.<sup>642</sup> Andererseits stellte die *società* für Rosmini zweifellos den Raum dar, in dem sich das Sittengesetz entfaltete, und zwar zunächst in dem ganz allgemeinen und jederzeit gültigen Sinne, daß überhaupt *nur* in der Beziehung mit einem anderen Menschen jene Anerkennung stattfinden konnte, die die Basis für gerechtes, anständiges, solidarisches mitmenschliches Verhalten war. Zwischen dieser allgemeinen Grundlegung von Sozialbeziehung (i.e. wechselseitige Anerkennung als gleichwertig) und der Grundlegung von *Staatsgesellschaft* als verfaßter, politischer Gemeinschaft bestand für ihn kein qualitativer Sprung, sondern ein fließender Übergang. Von dieser Sittlichkeit, die in jedem zwischenmenschlichen, von Wertschätzung geprägten Verhältnis gegeben war, bezog auch der Staat seine ethische Qualität. Je mehr Menschen in dieses wechselseitige Anerkennungsverhältnis eingebunden waren, je mehr Personen also an der Gerechtigkeit und Solidarität im Gesellschaftsverband partizipierten, desto mehr entfiel Diskriminierung und desto reiner entfalteten sich die sozialen Wohltaten.

In diesem Sinne entwickelte Rosmini die Staaten-Genealogie weiter:

"Angenommen, es kommen immer mehr Menschen dazu. Die ursprünglich kleine Schar dehnt ihre Macht und ihr Territorium aus. Das macht sie nicht mehr durch kleine Überfälle auf Kutschen oder Schiffe, auf der Straße oder auf dem Meer, sondern durch regelrechte Kriege, mit einem Wort: durch Eroberungen. Je mehr sich der Gesellschaftsverband ausdehnt, um so mehr begrenzt und beschränkt sich notwendigerweise die Ungerechtigkeit. Denn alle Menschen, die in die Gesellschaft eintreten, bringen sich auf diese Weise gegen die Ungerechtigkeit dieser Gesellschaft in Sicherheit. Zum Schluß haben wir dann eine römische Republik!"<sup>643</sup>

Mit dieser Pointe stellte Rosmini sämtliche heroischen Staatsgründungsmythen auf den Kopf - oder besser: vom Kopf auf die Füße ! Ganz gegen idealistische und romantische Deutungstraditionen betonte er die Primitivität und Schabigheit der staatlichen Ursprungssituation und entkleidete sie aller mythischen Idealität.<sup>644</sup> Er war davon überzeugt, daß auch solche Verbände und Republiken auf einen zwielichtigen Ursprung zurückblickten,

---

*Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft*, in: ders., *Egoismus und Gemeinwohl*, cit., S. 174-199; auch E. Böckenförde, *Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, cit., S. 115-142.

<sup>642</sup> Vgl. R. Saage, *Besitzindividualistische Perspektiven der politischen Theorie Kants*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 192-234, hier insbesondere S. 200 ff.

<sup>643</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

<sup>644</sup> Aus der Vielzahl der Beispiele für den verklärenden Umgang mit den heroischen Gründerzeiten sei an Giuseppe Mazzinis und Vincenzo Giobertis Rekonstruktionen der römisch-italienischen Geschichte erinnert, vgl. E. Passerin d'Entrèves, *La "religione del progresso" nell'età romantica e il "vangelo" politico-religioso di Giuseppe Mazzini (1830-1836)*, in: ders., *Religione e politica*, cit., S. 148-183; zu Gioberti vgl. G. Rumi, *Gioberti*, Bologna 1999, S. 25 ff.

die in der politischen Lehre als Beispiele vorbildlicher Freiheit und Sittlichkeit galten, an erster Stelle natürlich: Rom !

"Was war denn diese mächtige Herrin der Welt ?" fragte er provozierend, "was war denn diese Gesetzgeberin der Völker an ihrem Beginn ? Ihre Geschichte ist doch genau die Geschichte unserer Gesellschaft von Straßenräubern oder von Piraten. Und der Hauptmann dieser Räuber und Piraten hieß Romulus."<sup>645</sup>

Eine solche ungeschminkte, unsentimentale Genealogie stellte den kritischen Gegenentwurf zu all jenen romantischen Modellen von Staatsgründung dar<sup>646</sup>, die sich Rosmini zufolge der Geschichts- und Politikfälschung schuldig machten<sup>647</sup>, insofern sie spätere Ideale und Zielsetzungen in die Frühzeit zurückprojizierten.<sup>648</sup> Weder die hehre Schwurgemeinschaft à la Schweiz begründete den Staat<sup>649</sup>, noch ließ sich dieser aus dem unbedingten Freiheitswillen tugendhafter römischer *cives* oder amerikanischer Unabhängigkeitskämpfer ableiten.<sup>650</sup> Oder präziser formuliert: Es mochte durchaus sein, daß sich die Existenz von Staaten expliziten Bündnissen und Schwüren verdankte. Aber es waren, Rosmini zufolge, nicht solche

<sup>645</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150. Ganz ähnlich strenge Urteile finden sich in Hegels *Philosophie der Geschichte*: Der Autor spricht von Rom als "Räuberstaat" und "Räuber Verbindung": "Es ist schon gesagt worden, daß Rom sich durch räuberische Hirten und den Zusammenlauf von allerlei Gesindel bildete; später wurden dann auch noch die Bewohner genommener und zerstörter Städte dahin geschleppt" (cit., S. 395 ff.). Während allerdings das Beispiel des kriegerischen Rom für Rosmini nur *ein* (wenngleich besonders eindrucksvolles) Beispiel für Staatsgründung ist, entwickelt Hegel aus den römischen Anfängen eine geschichtsnotwendige Staatentypologie: "Der römische Staat beruht geographisch wie auch historisch auf dem Moment der Gewaltsamkeit" (ebd., S. 392).

<sup>646</sup> Wobei eine Vorlage für die Rom-Schelte, wie gesagt, *De civitate Dei* ist, vgl. Buch 4, Kap. 4 und 5. Zu nennen ist aber auch Tacitus' nüchtern-desillusionierte Geschichtsschreibung, den Vico dafür preist, daß er den Menschen so betrachtet habe, wie er *ist*, während Platon den Menschen so betrachtet habe, wie er *sein soll*. Benedetto Croce hat Tacitus einen von Vicos "vier Autoren" genannt, und was er über Vico schreibt, läßt sich *cum grano salis* auch von Rosmini sagen: Von Tacitus habe Vico die Anregung für seine große Arbeit erhalten, die darin bestand, das Ideal konkret zu machen und den Staat Platons - in Abwandlung der (oben bereits zitierten) Formel des Cicero - mit dem zusammengelaufenen Gesindel des Romulus zu verschmelzen, vgl. B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 86.

<sup>647</sup> In Croces Interpretation erscheint Vico auf Tacitus' Spuren als der große Skeptiker und *Entzauberer* der "dunklen und sagenhaften Periode" der Geschichte. Wie Croce selbst darlegt, entspricht diese Deutung allerdings nicht der Vico-Rezeption des 19. Jahrhunderts (ebd., S. 242 ff., sowie ders., *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari 1921). Rosmini scheint mir auch hier einen Mittelweg zu gehen: Ihn interessiert die Frühzeit nicht als Projektionsfläche der kollektiven Identifikation des Volkes oder der Nation (wie bei Vincenzo Gioberti), sondern als Entstehungsbedingung bestimmter politischer Formationen. Bei aller Nüchternheit in der "tacitistischen" und vichianischen Tradition zeigt sich bei ihm aber auch die Faszination durch jene geschichtlichen Epochen, in denen innere Freiheit als Sittenstrenge und äußere Freiheit in Form der republikanischen Verfassung interdependent zu sein scheinen.

<sup>648</sup> Auch bei Adam Ferguson findet sich die nachdrückliche *Entmythisierung* der Frühzeit: "Every nation is a band of robbers, who prey without restraint, or remorse, on their neighbours. Cattle, says Achilles, may be seized in every field; and the coasts of the Aegean sea were accordingly pillaged by the heroes of Homer, for no other reason, that because those heroes chose to possess themselves of the brass and iron, the cattle, the slaves, and the women, which were found among the nations around them" (*Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 99.).

<sup>649</sup> Man denke an Schillers Schweiz-Ideal oder an Rousseaus Verehrung für die Schweizer, die er als das "glücklichste Volk der Welt" bezeichnet, weil "eine Schar von Bauern die Staatsgeschäfte unter einer Eiche erledigt und sich immer vernünftig benimmt", vgl. ders., *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch IV, Kap. 1, S. 112.

<sup>650</sup> Auf zwei wichtige Gewährsautoren kann Rosmini hiebei zurückgreifen: Augustinus schließt aus, daß Staaten durch *göttlichen Willen* gegründet werden (*Vom Gottesstaat*, cit., Buch 2, Kap. 7 ff., S. 177 ff.); Ferguson

Gründungsakte, die schlagartig und *ex novo* das gerechte Gemeinwesen schufen.<sup>651</sup> Dessen Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit wurde nicht *per se* durch den Modus der Vergesellschaftung verbürgt, sondern dadurch, daß *überhaupt* Gesellschaft stattfand: Durch sie war bereits wesentlich der entwicklungsfähige Keim für Gerechtigkeit gegeben. Demgegenüber war es nachrangig, ob sich die Gesellschaft dann noch explizit als Eidgenossenschaft oder als Schutz- und Trutzbündnis oder als Freistaat konstituierte.

Auch die Lehre vom religiös-sakralen Ursprung des Staates wurde damit verworfen. Ironisch kommentierte Rosmini einen Passus aus Ciceros Rede zur Verteidigung des Publius Sestius: Cicero hatte von den *conventicula* gesprochen und sie als Frühform jener Verbände bezeichnet, die später *civitates* hießen.<sup>652</sup> Daraus konnte man die These ableiten, die eigentliche Keimzelle der politischen Gesellschaft sei ursprünglich die religiöse Gemeinschaft gewesen, und tatsächlich stellte ja Cicero zufolge die Sakralordnung das Fundament der *res publica* dar, die das entsprechende Pontifikalrecht der obersten Behörde begründete. Rosmini bezweifelte indes, daß es sich bei solchen *conventicula* stets um fromme Zusammenkünfte zu Ehren der Götter gehandelt hatte.<sup>653</sup> Das mochte zwar bisweilen der Fall gewesen sein, aber dies besagte nichts hinsichtlich der größeren oder geringeren *Geltung* des dann später etablierten Staates. Keinesfalls besaß das genealogische Modell, das die Entstehung des Staates auf eine Ur-Religionsgemeinschaft zurückführte, universale normative Qualität.<sup>654</sup>

---

schließt aus, daß Staaten durch den verfassungsgebenden *menschlichen Willen* ins Leben treten (*Essay on the History of Civil Society*, cit., Teil 3, Sek. 6, das Kapitel "On civil liberty", S. 154 ff.).

<sup>651</sup> Auch hier ist die Nähe zu Ferguson evident: Für Ferguson liegen die Einrichtungen, die er "establishment" oder "constitution" nennt, dem schöpferischen politischen Willen voraus: "It belonged to the constitution of Athens, to have produced a Cleon, and a Pericles" (*Essay on the History*, cit., S. 192). Zugleich schreibt er hinsichtlich der Gestaltung solcher "constitutions": "What this constitution may be in its earliest form, depends on a *variety of circumstances in the conditions of nations*" (ebd., S. 126, kursiv von mir).

<sup>652</sup> M. Tullius Cicero, *Pro P. Sestio oratio*, Kap. 42, § 91.

<sup>653</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

<sup>654</sup> Mit eben diesem Argument weist auch Carlo Cattaneo, Rosminis Gegenspieler in einer sehr polemisch geführten Auseinandersetzung um den Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher (philosophischer) Aussagen Giambattista Vicos Geschichtsphilosophie zurück. Vico habe den Fehler gemacht, so Cattaneo, "als den einzigen und universalen Beginn der Zivilisation (it. *civiltà*) die offenen Zufluchtstätten (it. *asili*) bei den Jupiteraltären" anzusehen, so als habe es sich um "große Vogelnetze, die von den Patriziern für das Wild der nahegelegenen Wälder ausgelegt worden seien", gehandelt. Cattaneos eigenes Urteil entspricht demjenigen Rosminis: "Die Anfänge der Geschichte und der Gesellschaft sind folglich nicht schlicht und gleichförmig, und passen nicht alle miteinander unter die eine Vico-Formel", in: C. Cattaneo, *Considerazioni sul principio della filosofia*, zuerst in: "Il Politecnico", vol. VII, 39 (1844), S. 292-313, wiederabgedruckt in: *Antologia degli scritti politici di Carlo Cattaneo*, hg. von G. Galasso, Bologna 1962, S. 49-71, hier S. 57 und 59; zu Cattaneos politischer Philosophie grundlegend die Studien von Carlo Moos, vgl. ders., *L'"altro" Risorgimento. L'ultimo Cattaneo tra Italia e Svizzera*, Mailand 1992; ders., *Cattaneo contro Mazzini*, in: "Il Risorgimento", XLV/1 (1993), S. 97-115; ders., *Carlo Cattaneo e il modello elvetico*, in: AA.VV., *Cattaneo: quale federalismo?* (Symposium in Lugano 9. Juni 1994), erschienen in: "I Quaderni della Associazione Carlo Cattaneo", 35 (1995), S. 29-35; ders., *Rileggere Cattaneo*, in: Carlo G. Lacaita (Hg.), *Fare Storia. Studi in onore di Luigi Ambrosoli*, Mailand 1995, S. 117-128.

Erneut schloß Rosmini also aus, daß ein bestimmtes *Verfahren* bei der ursprünglichen Konstitution bereits Auskunft über die Rechtsqualität des späteren Staates geben konnte.<sup>655</sup> Ob ein Staat gerecht war oder nicht, ließ sich nicht aus seinen Ursprüngen deduzieren. Das bedeutete nicht, daß nicht zum Beispiel die Amphiktyonie der griechischen Poleis tatsächlich eine frühe Form des Bündnisses von Kultgemeinschaften dargestellt hätte.<sup>656</sup> Entscheidend aber war die Erkenntnis, daß nicht nur solche politischen Gemeinschaften als rechtmäßig und gerecht anzusehen waren, die sich auf einen religiösen Ursprung berufen konnten, ebensowenig wie sich politische Legitimität exklusiv aus der Entstehung des Staates durch Vertrag begründen ließ.

Mit Hilfe der Grenzfall-Hermeneutik schien es Rosmini möglich, solche einseitigen Staatsgenealogien aufzubrechen und zu zeigen, daß eine Pluralität von möglichen Gründungssituationen angenommen werden mußte.<sup>657</sup> Indem er die Grenzfälle in den Mittelpunkt rückte, demonstrierte er um so nachdrücklicher, welches Potential die Gesellschaft barg: Die ihr wesenhaft innewohnende Integrationskraft sorgte dafür, daß sich ein ursprünglich kriegerischer, räuberischer Verband Schritt für Schritt ausbreitete und damit der Gerechtigkeit immer mehr Raum verschaffte.

Denn dies bleibt festzuhalten: Obwohl Rosmini die aggressive Komponente betonte, argumentierte er nicht auf der Basis einer pessimistischen Anthropologie: Die staatlich-gesellschaftliche Ausgangssituation war in seiner Rekonstruktion *nicht* der "Krieg aller gegen alle", der nur durch ein Zwangsrégime beendet werden konnte. Es ging ihm im Gegenteil um den Nachweis der wesenhaften *Soziabilität* des Menschen, dank deren selbst noch unter asozialen Bedingungen ein Grundbestand an Humanität und Gerechtigkeit gegeben war. Dies glaubte er mit Hilfe der Hermeneutik sozialer Grenzfälle zeigen zu können.

Die Grenzfallhermeneutik stand zudem nicht isoliert da, denn sie war für Rosmini Teil einer umfassenden Zivilisationstheorie. Die Genealogie von Staaten wies demnach die gleiche Gesetzmäßigkeit wie andere Kulturleistungen auf. Gesetzmäßig waren sie aber nicht im Sinne eines teleologischen Verlaufs, sondern im Sinne der Tatsache, daß Integration, Partizipation,

---

<sup>655</sup> Darin liegt Rosminis Kritik an Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, insofern dieser die Ermittlung der *volonté générale* als *Methode* der einzig "richtigen" staatlichen Willensbildung festschreibt, vgl. zu Rousseaus Lehre vom Gemeinwillen auch H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., S. 159 f. Noch eindeutiger ist die Distanz zu Kant, der die "kopernikanische Wende" des Naturrechtsdenkens dadurch herbeiführt, daß er die inhaltliche Wahrheit des positiven Rechts von den prozeduralen Entscheidungsprämissen abhängig macht, nach denen es gesetzt wird; vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 158 f., passim.

<sup>656</sup> Auch Hegel behandelt die Amphiktyonie in der *Philosophie der Geschichte*, zählt sie aber zu jenen Einrichtungen, die sich heroischen Gründergestalten verdanken (cit., S. 327.)

<sup>657</sup> Es ist evident, daß er damit der italienischen Nationalstaatsgründung ein entscheidendes Argument lieferte: Legitim waren Staaten demnach weder aufgrund von langdauernder Existenz, noch aufgrund von bloßer Faktizität! Zu Rosminis Beitrag zur Rechtfertigung der italienischen nationalstaatlichen Einigung vgl. auch F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 283 ff.

Altruismus und Universalisierung stets Momente des Fortschritts bedeuteten, während Exklusivität, Egoismus und Diskriminierung Statik oder Rückschritt nach sich zogen. Mehr hat Rosmini an Gesetzmäßigkeit nicht postuliert. Er war aber davon überzeugt, daß dieses *Gesetz* sowohl normativ galt (also auch, wie gesehen, hinsichtlich der Gerechtigkeitsqualität des Staates), als auch analytisch-deskriptiv. Auch wenn man also von der normativen Verpflichtung zur Integration absah, bewies die Kulturosoziologie eben diesen Zusammenhang von Abschottung und Stagnation einerseits und Offenheit und zivilisatorischer Dynamik andererseits.<sup>658</sup>

Für die Rekonstruktion der Gründungssituation bedeutete das: Den Anfang von Gesellschaft bildete weder die aggressive, mit harter Hand gezähmte Ungeselligkeit des Menschen à la Hobbes, noch eine spontan-vernünftige Geselligkeit, die in Vertrag und Konsens ihre passenden Ausdrucksformen besaß, à la Locke und Rousseau. Rosmini vertrat vielmehr eine Auffassung, die sich von der Abstraktion der Vertragstheorie wegbewegte und zur historischen Soziologie hinführte: Den sozialen Beginn markierte eine ambivalente Geselligkeit, die stark zwischen dem Binnenraum der *eigenen* Gruppe und "den anderen", den Ausgegrenzten, den Barbaren, unterschied.<sup>659</sup> Die Kulturgeschichte bewies dies. Die spontane Geselligkeit des Menschen schien im Umgang mit den vertrauten Personen *auf natürliche Weise* Respekt und Loyalität zu produzieren, während alle übrigen als potentielle Opfer, wie im Falle der Verbrecherbande, oder jedenfalls als Nicht-Angehörige betrachtet wurden, denen Gerechtigkeit und Solidarität gar nicht oder nicht in gleichem Maße geschuldet waren. Ihnen gegenüber war es offenbar leichter, das Gewaltpotential auszuleben, das immer *auch* im Menschen steckte.

Mit dieser Ambivalenz hing zusammen, daß sich der entscheidende Prozeß, den Rosmini die "Ausdehnung" der Gesellschaft und ihrer Gerechtigkeit nannte, ebenfalls ambivalent darstellte. Auf die Frage nach den Beweggründen und Anlässen für die *Ausdehnung* antwortete er, ohne *prinzipiell* zwischen Unterwerfung und freiwilligem Beitritt zu unterscheiden. Er selbst war sich bewußt, daß sich hier eine problematische Lücke auftat, hielt aber daran fest, daß *vom Ergebnis her* der Zusammenschluß der Gerechtigkeit förderlich war

---

<sup>658</sup> Man findet ein ähnliches, auf Integrationsdynamik angelegtes Konzept bei Carlo Cattaneo. Für Cattaneo bestanden die *società civili* und deren Bewegungsgesetz in der Integration und Austarierung vielfältigster sozialer Ansprüche: "Die oberste Formel für gute Regierung und Zivilität lautet, daß kein Anspruch in seinen Konsequenzen die anderen Ansprüche dominiert und daß keiner vollständig negiert wird", in: C. Cattaneo, *Considerazioni sul principio della filosofia*, cit., S. 64 (dt. Übersetzung von mir).

<sup>659</sup> Die scharfe Trennung der Wahrnehmung der "Fremden" und der Angehörigen des eigenen Stammes oder der eigenen Polis bei den Völkern des Altertums hält Cesare Balbo für ein Merkmal der Gesellschaften am Beginn der Zivilisation, vgl. C. Balbo, *Della letteratura negli undici primi secoli dell'era cristiana*, cit., S. 148 ff.

- allerdings unter der entscheidenden Voraussetzung, daß es nach dem Zusammenschluß zu einer echten wechselseitigen Anerkennung als *Mitglieder* des *einen* Verbandes kam !

Gemeint ist folgendes: Rosminis Postulat besagte, daß sich, je größer die Gesellschaft war - je mehr Personen dazugehörten - desto weiter der Radius der Gerechtigkeit erstreckte. Die zentrale Stelle hierzu in der *Philosophie der Politik* lautete:

"Die Gesellschaft ist also nur ungerecht, weil sie begrenzt ist. Nehmt ihr die Grenzen weg, dann verliert sie unaufhaltsam ihre Ungerechtigkeit. An ihrem Anfang war sie schrecklich - das stimmt. Aber sie war doch nur schrecklich, weil sie zu begrenzt war."<sup>660</sup>

Die historischen Beispiele, an denen er die Richtigkeit seiner These demonstrierte, zeigten allerdings, daß dieses "Wegnehmen der Grenzen" durchaus nicht immer gewaltfrei verlief, ebensowenig wie die "Aufnahme von immer mehr Personen" in den Verband. Es handelte sich vielmehr auch um Eroberungen und Unterwerfungen sowie um mehr oder weniger aufgenötigte vertragliche Bindungen.<sup>661</sup> Paradebeispiele waren auch hier die Zwangsbündnisse der Römer mit den italischen Volksstämmen.<sup>662</sup>

Zwei Momente konnten diese Situation, Rosmini zufolge, jedoch heilen und für einen tatsächlichen *Staatswerdungsprozeß* sorgen: Die (auf welche Weise auch immer) hinzugekommenen Personen mußten als *echte Mitglieder* des Sozialverbandes anerkannt werden.<sup>663</sup> Und, ganz entscheidend: Die Selbst- und Fremdwahrnehmung des betreffenden Verbandes mußte sich ändern. Das Beispiel der Römischen Republik, zugleich Modell, aber auch vieldiskutierter Sonderweg der Geschichte, zeigte dies exemplarisch: Ein räuberischer Verband unternahm anfangs Überfälle und Beutezüge, aus denen mit der Zeit systematische Kriege und Eroberungen wurden. Gleichzeitig wandelte sich die Anschauungen hinsichtlich

<sup>660</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

<sup>661</sup> Tocqueville folgend erinnert Rosmini hier auch an den Umgang der europäischen Einwanderer mit den Indianern in Nordamerika, vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 469 ff.

<sup>662</sup> Von "wesentlicher Rechtsgleichheit des römischen Staates und der latinischen Eidgenossenschaft" spricht Theodor Mommsen. Aber er fügt hinzu: "Aber wenigstens im Kriegswesen und in der Behandlung der gemachten Eroberungen trug dies Verhältnis des Einheitsstaates einer- und des Staatesbundes andererseits die Hegemonie der Sache nach in sich. Am frühesten fiel ohne Zweifel weg das Kriegs- und Vertragsrecht der Eidgenossenschaft gegenüber dem Ausland; Krieg und Vertrag kam ein für allemal an Rom", in: Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlin s.a., S. 68. Kritischer ist Jochen Bleicken: "Rom und seine Bundesgenossen in Italien bildeten keinen Bund, denn es gab keinen Bundeswillen und keine Bundesorganisation. Rom war in diesem Verhältnis nicht Partner, sondern Vormacht und die verbündeten Staaten keine Genossen, sondern abhängige Städte und Stämme", in: J. Bleicken, *Geschichte der Römischen Republik*, München 1982, S. 39. "Langweilig" nennt Hegel die Kriege der Römer in Italien. Deren Rechtfertigungsversuche für das, was sie ihre "gerechten Kriege" nannten, hält er - anders als Rosmini, der die römischen Beratungen über die "Rechtmäßigkeit" des Kriegs für authentisch hält - für pures Opportunitätskalkül, vgl. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 422 f.

<sup>663</sup> So fordert es auch Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 10, Kap. 3 (S. 203): Der Autor listet die Handlungsoptionen für Eroberer und Eroberte auf. Demnach gibt es ein "Recht auf Versklavung" nur um der Selbsterhaltung der Eroberer willen: "Die Knechtung ist niemals Zweck der Besetzung. [...] Das geknechtete Volk muß wieder zu (regulären) Staatsangehörigen werden können."

der Legitimität solcher Aktionen.<sup>664</sup> Rosmini kommentierte die Transformation des Gemeinwesens mit den Worten:

"Damals habt Ihr sie als Räuberbande bezeichnet und habt ihre Taten Mord und ihr Heldentum Grausamkeit genannt. Aber als sie langsam, aber sicher größer wurde, wandelte sie sich vor Euren Augen. Sie erhielt unmerklich andere Namen: Sie wurde eine Stadt, eine Bürgerschaft, ein Königreich, eine Republik, ein Imperium. Ihre Untenehmungen hießen dann Kriege, und die, die darin kämpften, siegten und starben, waren Edle, Helden, deren Ruhm in den Augen der Menschen rein und hoch war und beneidet wurde."<sup>665</sup>

Er war der Auffassung, daß sich Wesen und Wahrnehmung eines Gemeinwesens tatsächlich wandeln konnten: nicht in Form eines revolutionären Bruchs, sondern als graduelle, "unmerkliche" Transformation, wie es in der zitierten Stelle heißt. Rom hatte dies bewiesen, und der Wandlungsprozeß war nicht zuletzt an den *Bezeichnungen* ablesbar, die für das Gemeinwesen gefunden wurden und die vom *opidum* bis zum *imperium* führten. Rosmini war sich allerdings auch bewußt, daß Rom, wie gesagt, in vielfacher Hinsicht, einen Sonderfall der Geschichte darstellte, und so betonte er einerseits die *Möglichkeit* einer solchen Transformation hin zu echter Staatlichkeit (im Sinne der verwirklichten Gerechtigkeit), gab aber andererseits zu verstehen, daß er hinter der bloßen Möglichkeit eine tatsächliche Gesetzmäßigkeit annahm, die zur Durchsetzung der Gerechtigkeit führen *mußte*:

"Die Gesellschaften haben *mitunter* diese Besonderheit, daß sie, indem sie größer werden, den gemeinen Dreck immer mehr abstreifen, mit dem sie bei ihrer Geburt bedeckt waren. Und dies geschieht aus dem Grund, den ich genannt habe: Jede Gesellschaft birgt wesentlich ein sittliches Element in sich. Dieses sittliche Element ist anfangs noch klein, dann entwickelt es sich und dehnt sich zusammen mit der Gesellschaft aus, und durch die Ausweitung sondert es wunderbar das Unreine und Trübe aus dem Gesellschaftskörper ab und vertreibt es."<sup>666</sup>

Das Verhältnis zwischen der bloßen Möglichkeit einerseits und der Gesetzmäßigkeit eines solchen staatlichen Reinigungs- und Läuterungsprozesses andererseits blieb in der Schwebe. Besagter Prozeß war zweifellos geschichtlich nachweisbar, aber galt er universal und notwendig? In konsequenter Auslegung seines Staatsgesellschafts-Begriffs wird man zu dem Schluß kommen, daß Rosmini der Ansicht war, daß es zu diesem Prozeß kommen *mußte*. Denn die Alternative konnte nur sein, daß die Staatsgesellschaft aufhörte zu existieren, insofern ja galt: da die Gerechtigkeit der innewohnende, vitale Impuls von Gesellschaftlichkeit und Staatlichkeit war, konnte nur um den Preis der Selbstzerstörung des Gemeinwesens auf sie verzichtet werden. Der Punkt ist insofern entscheidend, als Rosmini an diese Auslegung die explizite, hochgespannte Erwartung knüpfte, daß die Staaten

<sup>664</sup> Wie gesehen, distanziert sich Rosmini damit (unausgesprochen) von Augustinus, der keinen qualitativen Umschlag zuläßt (vgl. *Vom Gottesstaat*, cit., Bd. 1, Buch 4, Kap. 4, S. 173 ff.)

<sup>665</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

reformierbar waren und daß der Geschichtsprozeß unweigerlich hin zu einer immer weniger kontaminierten staatlichen Gerechtigkeit verlaufen mußte.<sup>667</sup> Mehr noch: Den konsequenten Abschluß der "Ausdehnung der Grenzen" und der "Hereinnahme von immer mehr Menschen" sah Rosmini in einem einzigen universalen Reich der Gerechtigkeit, in dem sich zugleich die irdische Gerechtigkeit vollenden würde.<sup>668</sup> Er hat an der Vorstellung festgehalten, daß die politische Gesellschaft nicht durch Macht und Gewalt entstand und folglich auch nicht als Organ der Machtausübung und Summe von Regulierungskompetenzen verstanden werden durfte. Vielmehr sah er ihre Genese vom Gerechtigkeitspostulat begleitet. Die *società* entstand als Keimzelle von Gerechtigkeit, die sich dann in ihr weiter entfaltete.<sup>669</sup>

Rosmini brachte aber noch einen anderen wichtigen Aspekt ins Spiel, der den Transformationsprozeß betraf: Er problematisierte die Relativität des historischen und des moralischen Urteils über die *res gestae*. Dieselben Taten, so konstatierte er, galten einmal als kriminell-terroristisch, ein anderes Mal als heroisch-vorbildhaft. Die Anschauungen über Heldentum wandelten sich, ebenso wie sich die Normen für sozialverträgliches und - unverträgliches Verhalten wandelten.<sup>670</sup> Vom sozio-kulturellen Umfeld hing es demnach ab, ob bestimmte Vorgehensweisen und politische Aktionen als legitim oder illegitim betrachtet wurden. Was ein "Verbrechen" war, definierte sich vom Standpunkt des Betrachters her.<sup>671</sup>

---

<sup>666</sup> Ebd., cit., S. 150-151, kursiv von mir.

<sup>667</sup> Zu Rosminis Prognose, was das Gerechtigkeitspotential der zukünftigen politischen Gesellschaft angeht, vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 168 ff., 179 ff.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 232 ff.; M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, cit., hier insbesondere S. 179 ff.

<sup>668</sup> Zu Rosminis Idee vom universalen Frieden durch Konstituierung einer Weltgesellschaft (mit der Rezeption von Kants *Zum ewigen Frieden*), vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 120 ff.; sowie M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell'idea di un "Tribunale politico"*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 499-510; im Mittelpunkt von Kants friedenspolitischen Überlegungen steht "dieser große Völkerbund (*Foedus Amphictyonum*)", wie er in der Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* schreibt (in: ders., *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, cit., S. 21-39, hier S. 30). Das Modell der Amphiktyonie wird auch im Rahmen des Völkerrechts behandelt, in: ders., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., § 54, S. 165. Vgl. dazu auch O. Höffe, *"Königliche Völker"*. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, cit.; zu Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*, vgl. auch J. Habermas, *Kants Idee des ewigen Friedens*, cit., S. 192-236.

<sup>669</sup> Vgl. M. D'Addio, *Politica e diritto in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 431-450.

<sup>670</sup> Rosmini schließt sich Cesare Balbo an, der in einem Brief-Traktat über den *Derzeitigen Nutzen einer allgemeinen Geschichte Italiens* von 1832 schreibt: "Die Tugenden sind zwar nicht in ihrer *Essenz* wandelbar, aber sozusagen in ihrem *Modus*. Ebenso wie die Laster müssen sie je nach dem Wandel der Meinungen und der Zeitläufte betrachtet werden. Es gibt nichts Gefährlicheres, als einer Epoche die sozialen Tugenden einer anderen Epoche zur Nachahmung vorzuschlagen. Welchen Dissens hat es nicht um die Tugenden eines Brutus oder eines Cato gegeben ?!", in: C. Balbo, *Dell'utilità presente di una storia generale d'Italia. Lettera al signor Vieusseux, direttore dell' "Antologia"*, in: ders., *Storia d'Italia e altri scritti*, cit., S. 81-102, hier S. 87 (kursiv und Übersetzung von mir).

<sup>671</sup> Nicht nur die Geschichte Roms insgesamt, sondern auch die wechselnden Anschauungen über einzelne Persönlichkeiten und Ereignisse der römischen Geschichte zeigen Rosmini die Wandelbarkeit der moralischen Urteile. Man denke an die Tötung der Söhne des Lucius Junius Brutus, die Machiavelli uneingeschränkt lobt (*Discorsi*, cit., Buch 1, Kap. 16, S. 100 f.), während Vico zwar auch vom "großartigen Verwandtenmord" spricht, aber doch den Konflikt zwischen den privaten Tugenden des Vaters und der öffentlichen Tugend des Konsuls hervorhebt (*Principi di una scienza nuova*, cit., S. 228); zur Wandelbarkeit des Begriffs von Heldentum



Jean-Jacques Rousseau hatte dieses Argument genutzt, um scharfe Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft zu üben und die Zivilisation insgesamt in Frage zu stellen.<sup>672</sup> Rosmini nutzte denselben Befund ebenfalls in kritischer Absicht, allerdings mit anderer Stoßrichtung. Denn was wie eine Bestandsaufnahme des ethischen Relativismus erscheinen mochte, diente ihm in Wirklichkeit dazu, seine Annahme einer allgegenwärtigen Sittengesetzlichkeit unter *jeglichen* sozialen Umständen zu bekräftigen. Zunächst stellte er fest, daß von der *Wahrnehmung* eines Sachverhalts auch dessen *Geltung* abhing. Diese Beobachtung begründete in seinen Augen allgemein die Annahme, daß es eine Interdependenz zwischen der *Wahrnehmung* von Gesetzen und Institutionen und deren *Geltung* gab: In dem Moment, da die Gesetze und Einrichtungen mit ihren besonderen Entstehungsnotwendigkeiten nicht mehr durchschaut wurden, wurde auch ihre Geltung problematisch, worin wiederum ein Hauptgrund für politische Instabilität zu suchen war. Umgekehrt garantierte der bewußte Umgang mit den staatlichen Einrichtungen deren tatsächliche Geltung. Dies war eine Lehre, die er nicht zuletzt den amerikanischen Verfassungsvätern verdankte, die im *Federalist* davon gesprochen hatten, daß eine Verfassung der *Zuneigung* der Bevölkerung bedurfte, um verbindlich zu sein.<sup>673</sup>

*De facto* schienen die Ursprünge von Staaten zumeist in einem wenig heroischen Dunkel zu liegen, von wo aus sie sich unter günstigen Bedingungen kontinuierlich weiterentwickelten; der entscheidende Punkt aber war, daß zu dieser Entwicklung eine Veränderung in der Wahrnehmung gehörte. Räuberische Überfälle wurden irgendwann als heroische Taten gepriesen. In einem veränderten Kontext änderte sich auch die *Geltung* von Taten und Werten. Gemäß einem gewandelten Normenkodex wurde als verdienstvoll betrachtet, was zuvor als verbrecherisch gegolten hatte.<sup>674</sup> Dies war Rosmini zufolge nicht das Resultat eines plötzlichen, revolutionären Austauschs der moralischen Paradigmen; vielmehr mußte ein

---

vgl. auch Vicos Ausführungen in *Principi di scienza nuova*, cit., S. 582 f. Allgemeiner noch stellt Adam Ferguson fest, daß sich das, was beim Privatmann als Untugend zählt (zum Beispiel Aggressivität), als Tugend erweist, wenn es in den Dienst der Gemeinschaft gestellt wird: "We applaud, as proceeding from a national or party spirit, what we could not endure as the effect of a private dislike", in: *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 25.

<sup>672</sup> Vgl. insbesondere Rousseaus ersten *Discours* an die Académie de Dijon, in: ders., *Oeuvres complètes*, hg. von G. Gagnebin/M. Raymond, Paris 1964, Bd. 3; dazu H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung*, cit., S. 21 ff, S. 45 ff.

<sup>673</sup> Vgl. J. M. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Berlin, Leipzig 1926, S. 236 ff. (Becks Darstellung der Genese der amerikanischen Verfassung, ihrer Grundprinzipien und der Notwendigkeit, die demokratische Verfassung zu lieben und zu ehren, wird der zeitgenössischen deutschen Leserschaft der Weimarer Republik von den Herausgebern ausdrücklich zur Nachahmung empfohlen.).

<sup>674</sup> Implizit verarbeitet Rosmini hier eine Lehre der Französischen Revolution, die in der nachrevolutionären Diskussion vielfach thematisiert wird: den Zusammenhang von Standort und politischem Urteil; vgl. dazu R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 176-210.

prozeßhafter Vorgang angenommen werden, in dem sich die *Sache* zugleich mit dem *Urteil* darüber wandelte.

Vor diesem Hintergrund nahm Rosmini in der Rom-Debatte die für ihn typische Mittelstellung ein: Er erkannte die Großartigkeit der römischen Geschichte an, relativierte sie aber mit Verweis auf ihre eher anrühige Herkunft; Rom mochte demnach wohl in vielfacher Hinsicht beispielhaft sein, konnte aber nicht als Modell-Geschichte von den vertragschließenden Ur-Bürgern dienen: Das Ideal des *cives romanus*, so zeigte es die historische Rekonstruktion, war später zu datieren. Wenn man die Allgegenwart des Sittengesetzes nachweisen wollte, durfte man keinen absoluten Standpunkt außerhalb der historisch-gesellschaftlichen Bedingungen einnehmen, sondern mußte sich in die konkrete Wirklichkeit der sozialen Bindungen hineinversetzen.<sup>675</sup> Dort zeigte sich eben, daß es keinen qualitativen Sprung, sondern einen fließenden Übergang von dem begrenzten, eingeschränkten Treueverhältnis innerhalb einer traditionellen Solidargemeinschaft hin zur Loyalitätsbeziehung des Bürgers mit seinem Gemeinwesen gab. Und dieser fließende Übergang war dadurch gekennzeichnet, daß sich die Adressaten des aggressiven und des solidarischen Gruppenverhaltens wandelten und neu definiert wurden; *hierin* lag für Rosmini die relativistische Komponente - in dem Sinne, daß das Ethos einer Gemeinschaft Wandlungen unterlag hinsichtlich der Frage, wer als Feind und wer als Gruppenzugehöriger/Freund zu betrachten war. Zugleich stellte er fest: Je mehr sich die Solidargemeinschaft ausdehnte und je weniger exklusiv sie war, desto positiver wurde das Urteil *über* sie. Die Beurteilung sittlichen Kollektivverhaltens war demnach durchaus nicht beliebig, sondern richtete sich nach der Fähigkeit einer Gesellschaft zur Integration neuer Mitglieder.

Dieser Befund erschien ihm besonders wichtig: Er besagte, daß Außenseitergesellschaften mit engem Radius an Solidarität und Loyalität anstößig waren. Je mehr sie jedoch von der Peripherie ins Zentrum rückten und sich in der Mitte ausbreiteten - je größer ihre Integrationsbereitschaft war und ihre Bereitschaft, Partizipationssymmetrie herzustellen - desto respektabler wurden sie. Das bedeutete, daß sich die Wandlung im moralischen Urteil über die sittliche Qualität von Gruppenverhalten danach richtete, welchen Grad von Bereitschaft diese Gruppe zeigte, auf die Diskriminierung Außenstehender zu verzichten. Als

---

<sup>675</sup> Das Gegenteil verkündet bekanntlich Rousseau, wenn er fordert, man solle auf der Suche nach dem "natürlichen Menschen" alle Tatsachen beiseite lassen: "Man darf die Untersuchungen, in die man über diesen Gegenstand eintreten kann, nicht für historische Wahrheiten nehmen, sondern nur für hypothetische und bedingungsweise geltende Schlußfolgerungen, mehr dazu geeignet, die Natur der Dinge zu erhellen, als deren wahrhaften Ursprung zu zeigen [...], in: J.-J. Rousseau, *Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit*, cit., S. 71 f.

vorbildhaft wurden schließlich im allgemeinen historisch-moralischen Urteil solche Staaten und Republiken empfunden, die eine große soziale Einbindungskraft bewiesen hatten, wie es eben die Römische Republik gewesen war, und wie es, Rosmini zufolge, unter den zeitgenössischen politischen Gemeinwesen die Vereinigten Staaten von Amerika waren.<sup>676</sup>

#### **IV.2.6.) Das Ideal der "großen Gesellschaft"**

Daß das Heil der Gesellschaft in ihrer *Ausdehnung* liege, entsprach einer Vorstellung, die Rosmini in der politischen Lehre des jungen Amerika vorgeprägt fand. Von den Verfassungsvätern bis ins 20. Jahrhundert war die politische Theorie der Vereinigten Staaten von der Idee geprägt, daß Stärke und Befriedung im buchstäblichen sozialen, politischen, aber auch geographischen *Hinausschieben der Grenzen* bestanden.<sup>677</sup> Die sozialintegrative Dynamik galt hier als die eigentliche, zugleich stabilisierende und vitalisierende Kraft der Gesellschaft und bildete die Grundlage der amerikanischen "great society"-Doktrin.<sup>678</sup>

Rosmini machte sich diese, ihm durch den *Federalist* vertraute Sozialphilosophie zueigen<sup>679</sup> und baute sie zum Konzept der *erweiterten cittadinanza* aus, indem er sie mit Elementen der traditionellen scholastischen Gesellschaftslehre kombinierte. Sie umfaßte die Überzeugung, daß der Universalisierungstrend eine genuine Komponente der Soziabilität des Menschen und der Gerechtigkeit der *societas* selbst darstellte.<sup>680</sup> Auf dieser Grundlage schien jene historisch-politische Denkrichtung revisionsbedürftig, von der er sagte, sie stünde den zeitgenössischen Gesellschaften ablehnend gegenüber, weil sie glaubte, daß "bei deren Entstehung die Ungerechtigkeit Pate gestanden" habe.<sup>681</sup> Gemeint waren gesellschaftskritische Staatslehren, die sich gegen das traditionell gewachsene Gemeinwesen richteten und nur diejenigen politischen Gemeinschaften als legitim anzuerkennen bereit waren, die sich auf einen Bruch

<sup>676</sup> Zu Rosminins geschichtsoptimistischem Amerika-Bild vgl. F. Mercadante, *La Russia, l'America e la "linea dell'incivilimento" nel pensiero politico di Rosmini*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo*, cit., S. 299-327.

<sup>677</sup> Zur Idee der *great society*, die James Madison vor allem in den berühmten Nummern 10 und 51 des *Federalist* gegen die Skeptiker verteidigt, die unterstellen, eine demokratische Republik lasse sich nur in einem kleinen Staat verwirklichen, vgl. dazu V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, it. Üb. von *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920* (1927-30), Bde. 1-3, Turin 1969, hier Bd. 1, S. 353 ff.; zum "frontier"-Bewußtsein der amerikanischen politischen Kultur vgl. auch den Klassiker von Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History* (New York 1920), New York 1953; zu der Debatte um Turner's These, die *Frontier*-Erfahrung habe den amerikanischen Nationalcharakter geprägt, vgl. J. D. Bennett, *Frederick Jackson Turner*, Boston 1975, insbesondere S. 81-100.

<sup>678</sup> Zu deren Elementen und zu deren Fortsetzung im Zwanzigsten Jahrhundert, vgl. V. Bischoff/M. Mania, *Melting-Pot-Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Immigration*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität*, cit., S. 513-536.

<sup>679</sup> Diese war ihm durch die Tocqueville-Lektüre bekannt; zu Tocquevilles Rezeption des amerikanischen Modells vgl. auch P. Costa, *Civitas*, cit., S. 254 ff.

<sup>680</sup> Vgl. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., S. 57 ff.

<sup>681</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

mit der Vergangenheit berufen konnten.<sup>682</sup> Legitimität besaß demnach nur diejenige Staatsgesellschaft, die in einem revolutionären Akt die politische Souveränität durch Fundierung auf den Bürgerkonsens neu begründete.<sup>683</sup> Rosmini zog nicht etwa die Berechtigung der konsensualen Neugründung von Gesellschaft in Zweifel, wohl aber hielt er eine Kritik für unbegründet, die der eigenen *società civile* ihre unklare oder sittlich bedenkliche Herkunft vorhielt und sie um deretwillen ablehnte oder revolutionär abzuschaffen gedachte.<sup>684</sup> Problematisch erschien ihm daher auch eine bestimmte Kritik seitens "moderner Autoren", die sich "übermäßig skeptisch und ungerecht" zur Geschichte und Verfassung der Römer stellten.<sup>685</sup> Früher, so konstatierte er, galt die römische Republik als das "Modell aller Tugenden". Später erschien sie aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte als anstößig.<sup>686</sup>

Die Ausschließlichkeit, mit der bei solchen Bewertungen die *Genese* eines Staates zum Legitimationskriterium erklärt wurde, führte jedoch seines Erachtens sowohl an der historischen Wirklichkeit, als auch an der soziaethischen Logik vorbei, insofern sich ja mit Hilfe der Grenzfall-Hermeneutik hatte zeigen lassen, daß die Herkunft des Gemeinwesens aus niederen Beweggründen die Möglichkeit einer sittlich-rechtlichen Evolution nicht ausschloß. Das bewies die römische Geschichte ebenso wie die Evolution der Vereinigten Staaten von Amerika, die er, Tocqueville folgend, als Anschauungsmaterial besonders gern heranzog. Denn auch sie bestätigten die Erfolgsgeschichte, die von abenteuerlichen, unregelmäßigen, aufrührerischen Siedlungsanfängen zur Konsolidierung einer großen Republik führte.<sup>687</sup> Das Fazit der politischen Philosophie lautete dementsprechend, daß es *unzulässig* war, zu behaupten, daß "eine ausgeweitete und fest errichtete Gesellschaft ungerecht sei, nur weil sie in ihren ersten Jahren ungerecht gewesen ist."<sup>688</sup> Die Grenzfall-Hermeneutik hatte gezeigt, daß die Legitimität eines Gemeinwesens nicht exklusiv durch bestimmte Staatsgründungsverfahren - wie eben die Vertragsschließung - garantiert wurde.

<sup>682</sup> Zu den revolutionären Staatslehren allgemein vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 231 ff.

<sup>683</sup> In diesem radikalen Sinne hat Ingeborg Maus Kants politische Theorie interpretiert, vgl. dies., *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., insbesondere S. 148 ff.

<sup>684</sup> Die Apologie kann aber ebenso im Sinne Kants gelesen werden, also *zugunsten* der revolutionären Staatsgesellschaft; so hatte Kant postuliert: "Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien [...], in: I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., *Allgemeine Anmerkung A*, S. 145.

<sup>685</sup> Möglicherweise dachte er dabei nicht nur an die historistischen Tendenzen des 18. Jahrhunderts, sondern ebenso an die anti-römischen Juristen des 16. Jahrhunderts, wie beispielsweise François Hotman; vgl. dazu I. Berlin, *Der angebliche Relativismus*, cit., S. 112 ff.

<sup>686</sup> Es ist möglich, daß Rosmini hierbei auch auf Hegels oben zitierte Rom-Schelte anspielt, vgl. G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 395 ff.

<sup>687</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., passim, z.B. S. 552 ff.; ähnlich Jacob Burckhardt, wenn er schreibt: "Die Normannen sowohl in Nordfrankreich als später in Unteritalien beginnen als Räuber und gründen doch rasch feste Staaten", in: ders., *Die geschichtlichen Krisen*, cit., S. 220.

<sup>688</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 150.

Die beiden Qualitätsmerkmale einer guten Gesellschaft, nämlich "ausgeweitet" und "fest errichtet" zu sein, die in der zitierten Textstelle genannt werden, gehörten allerdings komplementär zusammen, wie Rosmini immer wieder unterstrichen hat: Die Errichtung von *Macht* allein legitimierte und rehabilitierte ein Gemeinwesen nicht, auch wenn sie für Stabilität sorgte; die Etablierung einer "neuen Herrschaft" schuf eben noch keine wirkliche Gesellschaft. In dieser Hinsicht ging er einen entscheidenden Schritt über Machiavelli hinaus: Die Solidität des Gemeinwesens stellte zwar auch für ihn ein hohes politisches Gut dar<sup>689</sup>, aber sie mußte an das Prinzip der "ausgeweiteten Gesellschaft" gekoppelt sein, womit eben jene Sozialform gemeint war, die auf Integration und Partizipationssymmetrie abzielte.<sup>690</sup> Die Ausdehnungs- und Integrationsdynamik bot auf diesen Weise in Rosminis Vorstellung eine doppelte Garantie: Sie machte das Gemeinwesen stark, und sie legitimierte es, wobei diese *Legitimation* ihrerseits in dem zweifachen Sinne galt, daß das Gemeinwesen durch Ausweitung des sozialen Wohlwollens eine höhere sittlich-rechtliche Legitimität besaß und daß es zugleich ein höheres Ansehen genoß.

Die wichtige Schlußfolgerung, die sich daraus für seine politische Philosophie ergab, lautete, daß der *hermetische Gemeinschaftstypus* instabiler war als der offene und integrationsfähige. Wiederum ließ sich das Beispiel der Römischen Republik anführen. Ihre große Zeit fiel zusammen mit der Zeit der "ausgeweiteten Herrschaft", das heißt mit einer Zeit, in der die größte Zahl an Vollbürgern an der politischen Ordnung partizipierte.<sup>691</sup> Umgekehrt mußten traditionelle historisch-politische Untergangsszenarien korrigiert werden: Denn es stimmte Rosminis Einschätzung zufolge nicht, daß sich die Hereinnahme von immer mehr Menschen mit vollwertigem Bürgerstatus *destabilisierend* auf die Gemeinschaft auswirkte. Es war demnach historisch falsch, den Untergang von Staaten und Reichen darauf zurückführen zu wollen, daß sie sich ausgedehnt und neuen sozialen Gruppen geöffnet hatten. Problematisch

---

<sup>689</sup> Die Doktrin des "mantenere lo stato" als dominante Politiknorm bei Machiavelli beschreibt W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 98 ff.

<sup>690</sup> Wobei zu vermuten ist, daß für Rosmini neben dem Modell der amerikanischen "great society" ein wichtiger Bezugspunkt der *locus classicus* der Polis-Literatur ist: Perikles Rede über die demokratischen Vorzüge Athens, die aus der Stadt eine "Schule von Hellas" machen, vgl. Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, üb. und erläutert von H. Vretska, Stuttgart 1990, Buch 2, Kap. 40-41, S. 164 f.

<sup>691</sup> Rosmini datiert diese politische Ordnung nicht; es ist aber zu vermuten, daß er sich auf die *Konsultatsverfassung* bezieht. Zur römischen Verfassungsentwicklung und der Abstufung des *suffragio*-Rechts vgl. J. Bleicken, *Geschichte der Römischen Republik*, cit., S. 29 ff.; nach Vico verhielten sich die Römer zu den Provinzen wie die Partizier zu den Plebejern, d.h., es gab eine abgestufte Machtteilhabe, vgl. B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 172 ff. Bei Vico findet Rosmini eine detaillierte Rekonstruktion des patrizisch-aristokratisch-quiritarischen Charakters der Römischen Republik und des entsprechenden Umgangs mit den Bundesgenossen sowie die Beschreibung der Ausweitung der Bürgerrechte und der Verwandlung des Systems der "Herrenfreiheit" in "Volksfreiheit"; vgl. zu Vicos Rekonstruktion der römischen Geschichte, ebd., S. 174 ff.

wurde die Ausdehnung nur, wenn sie ausschließlich räumlicher oder ausschließlich machtpolitischer, also nicht *integrativer* Art war.<sup>692</sup>

Das Hinausschieben der inneren Grenzen einer Gesellschaft hingegen - so lautete Rosminis historische Erkenntnis ebenso wie sein politisches Credo - gefährdete die Gesellschaft nicht<sup>693</sup>, im Gegenteil: die soziale und politische Integration garantierte durch Partizipation, Identifikation und Mitverantwortung die Stabilität des Gemeinwesens.<sup>694</sup> Je grenzenloser, desto friedlicher, desto stabiler - so könnte man seine Sozialphilosophie formelhaft zusammenfassen. Gegen die Ansicht, nur eine strikte Beschränkung und Abgrenzung könne die klare Freund-Feind-Zuordnung und damit die *Gruppenidentität* aufrechterhalten<sup>695</sup>, war Rosmini davon überzeugt, daß sich ein solches Sich-Abschließen gerade gesellschaftsschädlich auswirkte; und nicht nur dies: Er sah darin auch den zum Scheitern verurteilten Versuch, sich der Universalisierungsdynamik der Gerechtigkeit zu widersetzen.<sup>696</sup> Rosmini hatte davon gesprochen, daß sich der Übergang von der hermetischen Außenseitergemeinschaft zur integrativen, rechtsstaatlichen *società civile* "unmerklich" vollzog. Hierin lag seine nachdrücklichste Kritik an der Vertragslehre: Es war abwegig, so schien ihm, einen bruchhaften Abschied von der ursprünglichen Kampf- und Solidargemeinschaft anzunehmen, also eine *ex novo*-Setzung zugrundzulegen.<sup>697</sup> Tatsächlich

<sup>692</sup> Die Instabilität wird also als eine Folge ungleichgewichtiger Bündnisverträge oder ungleicher Bürger-Rechte gedeutet und nicht, wie beispielsweise bei Sallust, als Folge des Wegfalls der äußeren Bedrohung (durch Karthago), vgl. G. S. Sallust, *Krieg und Revolution: Die Verschwörung des Catilina. Der Krieg mit Jugurtha*, üb. und hg. von G. Dorminger, Stuttgart 1958, S. 41 ff.; zur Diskussion um die Krisenfestigkeit des römischen Bundesgenossensystems in Italien vgl. J. Bleicken, *Geschichte der Römischen Republik*, cit., S. 130 ff.

<sup>693</sup> Dies entspricht der Logik von Madison's Argumentation gegen die Kritiker einer "well constructed union" unter den Bedingungen einer "großen Zahl von Bürgern" und einer "großen Ausdehnung des Landes", vgl. *Federalist* Nr. 10, in: A. Hamilton/J. Madison/J. Jay, *Der Föderalist*, hg. von F. Ermacora, Wien 1958, Nr. 10, S. 77 ff. (auf Englisch unter [www.thefederalist.edu](http://www.thefederalist.edu)).

<sup>694</sup> Ähnlich hat - unter umgekehrten Vorzeichen - auch Theodor Mommsen die zunehmende *Exklusivität* des römischen Bürgerrechts nach den Punischen Kriegen sowohl als ein *Symptom* als auch als einen *Grund* des Verfalls einer politischen Kultur gedeutet, die immer stärker auf Diskriminierung im Binnen- und im Außenverhältnis drängte: "Wie innerhalb der römischen Bürgerschaft der Herrenstand von dem Volk sich absonderte, den öffentlichen Lasten durchgängig sich entzog und die Ehren und Vorteile durchgängig für sich nahm, so trat die Bürgerschaft ihrerseits der italischen Eidgenossenschaft gegenüber und schloß diese mehr und mehr von dem Mitgenuß der Herrschaft aus", in: Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, cit., S. 230 f.

<sup>695</sup> Eine solche Position hat bekanntlich exemplarisch Carl Schmitt aus der Kritik am Liberalismus heraus entwickelt, den er für einen Pluralismus verantwortlich machte, der die Homogenität des politischen Körpers zerstört. Der "totale Staat" hingegen war für ihn dadurch gekennzeichnet, daß er die Unterscheidung zwischen *Freund* und *Feind* festlegte und das Recht beanspruchte, innerstaatliche wie außerstaatliche Feinde zu eliminieren, vgl. zu Schmitt I. Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, cit.

<sup>696</sup> Hierin liegt seine deutlichste Abkehr von Aristoteles, für dessen politische Philosophie die Unterscheidung zwischen den Griechen in ihren Städten und den Barbaren in ihren Reichen ebenso naturgegeben war wie die Trennung zwischen den sozialen Schichten, zwischen Freien und Sklaven, vgl. Aristoteles, *Politik*, cit., 1254 a 20-1255 a 40.

<sup>697</sup> Diese Kritik am Vertragsmodell findet sich entsprechend bei Adam Ferguson (und natürlich bei Carl Ludwig von Haller, wie bereits aus dem Titel von dessen Hauptwerk ersichtlich wird). Der prominenteste Kritiker der Vertragstheorie, den Rosmini auch über Cesare Balbos Werk kannte, war aber gewiß David Hume, der die "öffentliche Ordnung" und die "Regierung" aus "eher zufälligen und unvollkommenen" Ursprüngen herleitet, vgl. D. Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects. Essays Moral, Political, and Literary*, hg. von E. F.

handelte es sich seines Erachtens weniger um einen Staatsgründungsmoment, als um einen Staatswerdungsprozeß, also um eine graduelle Transformation. Insofern diese "unmerklich" war, stellte sie geradezu die Antithese zur *revolutionären* Neubegründung der politischen Ordnung dar. Allerdings – auch das ist wichtig festzuhalten – ließ er keinen Zweifel daran, daß er die konkreten Entwicklungsschritte, die zur *echten* Bürgergesellschaft mit ausgeweiteter, bewußter wechselseitiger Anerkennung des Mitgliedstatus führten, für Akte der vernünftigen Setzung hielt, die das Wesen der Gesellschaft fundamental veränderten.<sup>698</sup>

Einen solchen Entwicklungsschritt führte er an der römischen Geschichte vor. Sie diene ihm als Modell für eine sich ausweitende und etablierende *Herrschaft*, die sich in eine *Bundesgenossenschaft* von gleichberechtigten "cives" beziehungsweise "sozii" verwandelt hatte.<sup>699</sup> Diese Wandlung war nicht zufällig geschehen, sondern sie war das Produkt einer "menschlichen und weisen Politik", die Rosmini zufolge ihrerseits aus zwei Quellen schöpfte: Zum einen waren die Römer, durch eine günstige Fügung, mit einem besonderen "klugen Instinkt" für Politik begabt<sup>700</sup>; ihr außerordentliches Verdienst lag aber darin, so schien ihm, daß sie ihre "menschliche und weise Politik" systematisch erarbeitet, begründet und programmatisch zur Grundlage ihres Staatswesens gemacht hatten. Erneut berief er sich mit diesem Urteil auf seine beiden Gewährsautoren Cicero und Tacitus. Cicero bestätigte ihm, daß auch bei den Römern der späteren Zeit die Politik des Reichs-Gründers Romulus als vorbildlich gegolten hatte und daß die späteren Staatslenker und -denker das von Romulus praktizierte Verfahren der Ausdehnung des *imperium* durch den *Bund* (*foedus*) zum Politik-Leitprinzip erhoben hatten.<sup>701</sup> Das *foedus* sicherte der Ausdehnung den Rechtscharakter. Ausdehnung, Verrechtlichung und Versittlichung der Gesellschaft erwiesen sich demnach als

---

Miller, Indianapolis 1985, dt. hg. von U. Bernbach, *Politische und Ökonomische Essays*, 2 Bde., Hamburg 1988, besonders die Essays "Über den ursprünglichen Vertrag" und "Über den Ursprung der Regierung". Zu Cesare Balbos Beschäftigung mit Humes Werk vgl. F. Traniello, *Il giovane Balbo traduttore di Hume e Cowley*, cit.

<sup>698</sup> Diese Ambiguität von Kontinuität und Revolution kennzeichnet auch Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, vgl. Buch 3, Kapitel 11 "Vom Tod der politischen Körperschaft". Rousseau erklärt darin die Stabilität der "alten Gesetze" mit der "Vorzüglichkeit der alten Willensentscheidungen": "Daher gewinnen die Gesetze in jedem gut verfaßten Staat, weit entfernt davon, sich abzuschwächen, ununterbrochen neue Kraft; daß sie unangefochten seit alters bestehen, macht sie täglich ehrwürdiger", in: J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., S. 97.

<sup>699</sup> Rosmini unterscheidet solche römischen *foedera* mit Bundesgenossen, die die Gleichberechtigung festschrieben und die er offenbar in die Frühzeit datiert, von späteren Verbindungen, die stärker einseitig dem römischen Nutzen dienten. Eine genaue Zuschreibung gibt es bei ihm allerdings nicht. Zum Charakter der römischen Bündnisse, vgl. J. Bleicken, *Geschichte der Römischen Republik*, cit., S. 18 ff., passim.

<sup>700</sup> Beschreibungen der römischen Begabung für Politik, die *virtus*, *consilium* und *prudencia civilis* vereinigt, findet Rosmini bei zahlreichen römischen Autoren. Sein wichtigster Gewährsmann ist neben Livius Cicero, der in *De re publica* den Aufstieg Roms mit den besonderen Qualitäten beispielhafter Bürger erklärt, vgl. Marcus Tullius Cicero, *De re publica*, lat.-dt. Ausgabe, hg. von K. Büchner, Zürich 1987.

<sup>701</sup> Zur Rationalisierung und systematischen Begründung der römischen (Welt-)Herrschaft vgl. die klassische Untersuchung von A. Heuß, *Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Außenpolitik in republikanischer Zeit*, Leipzig 1933 (Klio-Beiheft 31); sowie H. Hausmaninger, "Bellum iustum" und "iusta causa belli" im älteren römischen Recht, in: "Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht" 11 (1961), S. 335-345.

die drei Komponenten desselben Prozesses.<sup>702</sup> Cicero hatte diesen Prozeß die *largitio et communicatio civitatis* genannt<sup>703</sup> - eine Formel, die Rosminis politisches Programm perfekt zum Ausdruck brachte.

Tacitus' *Annales* hingegen stellten ein wichtiges Dokument dar, das ihn in der Auffassung bestärkte, daß die integrative Politik-Praxis, die aus vormaligen *hostes cives* machte, Roms Stärke garantiert hatte. Athen und Sparta, so Tacitus, waren dagegen hermetische Gesellschaften gewesen, die - zu ihrer eigenen Schwächung - am Status-Unterschied zwischen Siegern und Besiegten festgehalten und keine Gemeinschaft mit den Unterworfenen geschaffen hatten.<sup>704</sup>

*Erweiterung und Vertiefung* oder: Gerechtigkeit nach innen und Ausdehnung nach außen durch Hineinnahme in die Bürgerschaft - dank dieser beiden interdependenten Faktoren war Rom groß geworden, so lautete die Lehre, die Rosmini seinen antiken Autoren entnahm und die er für die aktuelle Politik Italiens einforderte<sup>705</sup>:

"Wenn man herausfinden will, wie es geschah, daß aus der Bande des Romulus eine Republik wurde, deren Gesetze so viel Gerechtigkeit und Billigkeit enthielten, wie sie die heidnische Welt bis dahin noch nicht gesehen hatte, so wird man dafür zwei Gründe finden: Der erste Grund ist, daß diese Bande nach innen gerecht war. Das heißt: Nach innen bildete sie eine wahre Gesellschaft. Der zweite Grund ist, daß sie durch Klugheit und durch Stärke ihre Herrschaft unendlich ausdehnte. Und die Ausdehnung dieser Herrschaft bedeutete eine Ausdehnung ihrer Gerechtigkeit. Denn sie gab sich nicht damit zufrieden, ihre Macht zu Land und auf den Meeren auszudehnen, sondern sie trachtete danach, ihren eigenen Gesellschaftsverband auszuweiten und auszudehnen, indem sie die Verbündeten nicht wie Tributpflichtige, sondern größtenteils wie Gesellschaftsmitglieder behandelte und indem sie den Besiegten die Rechte und die Vorteile der römischen Bürgerschaft (*cittadinanza*) gab."<sup>706</sup>

Die Formel *dilatare e tendere l'aggregazione sociale* (dt. *den Gesellschaftsverband ausweiten und ausdehnen*) faßte die politische Überzeugung von der Notwendigkeit einer

<sup>702</sup> In einer knappen Skizze behandelt Hannah Arendt in *Über die Revolution* den "Genius der römischen Politik". Am Beispiel Vergils zeigt sie den "einzigartigen römischen Kriegsbegriff, demzufolge das Kriegsziel nicht einfach Sieg ist, sondern die Bundesgenossenschaft der kriegführenden Parteien". Die Stadt erkannte ihre Sendung darin, "totum sub leges mitteret orbem": Das geschichtlich Großartige, so Arendt, bestand darin, daß nichts in diesem Begriffs- und Ideengefüge theoretisch abgeleitet war, sondern daß sich alles direkt aus den legendären Erzählungen von der Gründung der Stadt ergab (cit., S. 269 ff.).

<sup>703</sup> M. T. Cicero, *Pro L. Cornelio Balbo oratio*, Kap. 13, § 31, in: ders., *Scripta*, cit., Teil II, Bd. 3, S. 146.

<sup>704</sup> Vgl. C. Tacitus, *Annales/Annalen*, dt.-lat. Ausgabe, hg. von E. Heller, Stuttgart 1990, Buch 11, Kap. 24. Es wäre sicher lohnenswert, der Frage nachzugehen, inwieweit sich Rosmini mit dem "tacitismo" der politischen Theorie der Frühen Neuzeit auseinandersetzt, vgl. zu letzterem G. Toffanini, *Machiavelli e il "Tacitismo"*, la "politica storica" al tempo della Controriforma, Padua 1921.

<sup>705</sup> Zu Rosminis nationalstaatlichem *Risorgimento*-Programm, vgl. L. Bulferetti, *Libertà, giustizia, nazione nel pensiero politico del Rosmini*, cit.; daß die geforderte Politik-Reform sich bei Rosmini niemals auf die (national)staatliche Einheit und Unabhängigkeit beschränkte, zeigt B. Nicola, *Oltre l'indipendenza e l'unità: l'idea prima di Rosmini per un valido Risorgimento: la rappresentanza totale delle persone e dei diritti reali*, in: AA.VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini e il Risorgimento*, cit., S. 230-235; vgl. auch M. D'Addio, *Rosmini e la confederazione italiana*, cit., sowie D'Addios *Introduzione* zu Rosminis *Scritti politici*, cit., S. 19-42.

<sup>706</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 151; zu Rosminis *cittadinanza*-Begriff vgl. auch P. Costa, *Civitas*, cit., S. 512 ff.



integrativen Politik-Praxis prägnant zusammen. Die gleichzeitige gesellschaftliche Bewegung von *dilatare* und *aggregare* - *ausbreiten* und *zusammenführen* - war dabei eine Gratwanderung vor dem Hintergrund der Zurückweisung des reinen Kontraktualismus als des Versuchs der revolutionären Neubegründung von Souveränität und Gemeinwesen; gegen ihn betonte Rosmini das *evolutionäre Wesen* und die Prozeßhaftigkeit politischer Schöpfungen sowie den Gedanken einer sich entfaltenden ursprünglich gegebenen politisch-sittlichen Veranlagung. Andererseits unterstrich er aber auch, daß das Gemeinwesen mit der Ausweitung seinen Charakter und seine Qualität *prinzipiell* veränderte, nicht schlagartig, wohl aber langfristig.<sup>707</sup> Der der Liturgiesprache entlehnte Terminus des *trasnaturare*, mit dem er diesen Vorgang bezeichnete<sup>708</sup>, sollte deutlich machen, daß sich hier (wie im sakramentalen Akt der Transsubstantiation) *dieselbe Substanz* in etwas radikal anderes verwandelte und doch in ihrer Identität erhalten blieb.<sup>709</sup> Die Begriffs-Entlehnung aus dem Kontext der Liturgie gestattete es Rosmini, beide Komponenten der Staatengese zusammenzuführen: die Vergewisserung der Kontinuität und den Akt der Neuschöpfung. Damit gelang eine Synthese, in der auch der Bündnisvertrag (*foedus*) nicht als Bruch, sondern als konsequente Fortsetzung *und* zugleich als Qualitätssprung seinen Platz hatte.

Während der Schritt hin zur echten integrativen Bürgergesellschaft, den Rosmini als Modellfall vorführte, auf das historische Beispiel des antiken Rom zurückgriff, war *ein zweiter Weg*, den er schilderte, religiösen Ursprungs: Den direktesten Übergang von Herrschaftsverhältnissen zu *zivilen* Verhältnissen markierte demnach der christlich motivierte Akt der Anerkennung des anderen als gleichberechtigt aus christlicher Nächstenliebe. Den Brief des Apostels Paulus an Philemon deutete er in diesem Sinne als einen Schlüsseltext.<sup>710</sup> Paulus fordert darin Philemon auf, den getauften Sklaven Onesimus "nicht mehr als bloßen Sklaven", sondern als "lieben Bruder" anzuerkennen. Rosmini definierte diesen Moment als die revolutionäre Verwandlung einer Bindung zwischen Herrn und Knecht in eine Bindung zwischen gleichberechtigten Mitgliedern einer Gesellschaft. Auffallend und bedeutsam ist, daß Rosmini im Falle der römischen *res publica* den evolutionären Charakter der

<sup>707</sup> In dieser Anerkennung und Befürwortung des Neuen liegt meines Erachtens der entscheidende Unterschied zu anderen zeitgenössischen "evolutionistischen" Denkern wie beispielsweise Franz von Baader, der in seiner Schrift *Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des sozialen insbesondere* (1834) den qualitativen, revolutionären Sprung zugunsten der Kategorie der schrittweisen Entwicklung zurückweist, vgl. ders., *Sämtliche Schriften*, hg. von F. Hoffmann, J. Hamberger et al., Leipzig 1851-1860, wiederabgedruckt Aalen 1963, Bd. 6, S. 73-108.

<sup>708</sup> In der italienischen, von M. D'Addio herausgegebenen Ausgabe der *Filosofia della Politica* S. 133.

<sup>709</sup> Vgl. den Beitrag *Abendmahl* in der *Theologischen Realenzyklopädie*, Bd. 1, dort v.a. die Kapitel von G. Dellings, *Urchristliches Mahl-Verständnis*, ebd., S. 47-58, und von G. Kretschmar, *Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen*, Teil III/1, *Alte Kirche*, ebd., S. 58-89; sowie dazu auch K. Rahner, *Die Theologie der Menschwerdung*, in: ders., *Gegenwart des Christentums*, Einsiedeln 1963, S. 53 ff.

<sup>710</sup> Paulus an Philemon 16-17.

Staatswerdung durch Integration betonte, während er die eigentliche *Revolution*, im Sinne einer umfassenden *metánoia* der Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens, ausschließlich dort erkannte, wo dank übernatürlich-göttlicher Einwirkung schlagartig ein Mentalitätswandel stattfand. Diesen herbeizuführen, lag nicht in menschlicher, sondern nur in göttlicher Macht. Menschliche Macht und menschliches Handeln gehörten hingegen natürlicherweise zum eigentlich *politischen* Prozeß der Staatswerdung durch Integration.<sup>711</sup> Wo es dagegen zu einer radikalen Abkehr von egoistischen Interessen, von Macht- und Gewinnstreben im menschlichen Sozialverhalten kam, mußte die religiöse Motivation, also eine *metapolitische* Ursache, zugrundegelegt werden. Insofern bestand zwischen den beiden geschilderten Übergängen zur *Gesellschaft* ein fundamentaler Unterschied, dem Rosminis geschichtstheologische Überzeugung entsprach, daß es in der Menschheitsgeschichte nur eine einzige wahre Revolution gegeben hatte: die Menschwerdung Gottes.<sup>712</sup> Alle anderen, von Menschenhand gemachten Revolutionen konnten bestenfalls Momente der Rückbesinnung auf die ursprünglichen, natürlichen Grundlagen der Gesellschaft sein.

Um den Transformationsprozeß der menschlichen Gesellschaft zu beschreiben, hat Rosmini die Analogie zur sakralen Sphäre hergestellt, ohne das Gemeinwesen selbst oder dessen Machtstruktur religiös zu legitimieren. Daß dies nicht seinem Konzept entsprach, wird auch aus der Tatsache ersichtlich, daß er am Fallbeispiel Rom zwar *den Bund* als Instrument der Ausdehnung und Verrechtlichung einer Gesellschaft im Prozeß der Staatsbildung thematisierte, jedoch auf jede *bündnistheologische* Deutung des Gemeinschaftsursprungs verzichtete. Im Unterschied beispielsweise zur angelsächsischen *covenant*-Theologie<sup>713</sup> stellte er zwischen der Ausweitung der Gesellschaft und ihrer Verfaßtheit als *Bund* einerseits und dem Alten und Neuen Bund Gottes mit den Menschen andererseits keine Beziehung her, aus der erstere ihre Legitimität hätte ableiten können.

Dies war auch insofern konsequent, als es ihm ja ausdrücklich um den *Perspektivenwechsel* ging: nicht die Legitimität des Ursprungs sollte erwiesen werden<sup>714</sup>, sondern die Legitimität

---

<sup>711</sup> Vicos gegen Machiavelli gerichtete Feststellung, "daß es die Religion war, die Rom groß gemacht hat", steht dazu ebensowenig im Gegensatz wie Machiavellis Behauptung, Roms Aufstieg verdanke sich den Klassenkämpfen zwischen Plebejern und Patriziern. Eine monokausale Erklärung für das Rechtsbewußtsein der Römer - und allgemein für den Staatswerdungsprozeß - bietet Rosmini nicht; zu Vicos Machiavelli-Kritik vgl. P. Burke, *Vico*, cit., S. 74 ff.

<sup>712</sup> Damit folgt er der Geschichtstheologie des Augustinus, dessen *Gottesstaat* darauf abzielt, die in jeglicher Hinsicht revolutionäre Andersartigkeit der Geschichte unter dem Christentum zu erweisen, vgl. E. Dassmann, *Augustinus*, cit., S. 130 ff.

<sup>713</sup> Zur *Covenant*-Theologie der puritanischen Auswanderer vgl. P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge 1954.

<sup>714</sup> In diesem Sinne interpretiert Iring Fetscher Kants Haltung zum Ursprung der *Obrigkeit*: In der *Metaphysik der Sitten* diskutiert Kant den Sinn des paulinischen "omnis potestas a Deo". Sein Fazit lautet, daß der *Ursprung* der Obrigkeit nichts über deren Qualität aussagt. Aus vernunftpragmatischen Gründen soll ihr gehorcht werden, "ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle", vgl. I. Fetscher, *Die politische Philosophie des "deutschen*

des Ziels und der gesellschaftlichen Entwicklungstendenz. Der Wechsel des Blickwinkels bedeutete, die Frage nach den normativen Bedingungen des Zustandekommens von Gesellschaft gegen die Frage nach deren Finalität einzutauschen. Dabei war sich Rosmini der Implikationen seiner sozialetischen Vorgaben sehr wohl bewußt: Wenn es zutraf, daß eine immer weiter gefaßte *società civile* auch eine immer *gerechtere* Gesellschaft wurde, dann mußte schließlich die weltumspannende Gesellschaft die wahrhaft gerechte Gesellschaft sein.<sup>715</sup> Er wußte, daß er eine kühne Vision vertrat, und er kannte die kritischen Einwände: Eine solche Entwicklung schien als Denkmöglichkeit zulässig, aber als absolutes Entwicklungsgesetz unhaltbar.<sup>716</sup> Beide interdependenten Aspekte dieser geschichtsoptimistischen Sozialethik waren problematisch, nämlich sowohl die Gleichung, die besagte, Wachstum und Ausdehnung der Gesellschaften führten zu einer Art sozialetischer *Selbstreinigung* von Ungerechtigkeit; als auch die Gleichung, die besagte, die universale Gesellschaft sei *per se* gerecht.<sup>717</sup>

Rosmini verteidigte seine Gerechtigkeitsvision, indem er vom Begriff der Ungerechtigkeit her argumentierte, die er als die Verletzung der personalen Würde durch Nicht-Anerkennung des Zweck-Status' definierte<sup>718</sup>: Die Gesellschaft war gerecht, weil und insofern die Menschen in ihr die personale Dignität als Zweck besaßen. Ungerechtigkeit herrschte hingegen, wenn der Mensch ausschließlich als Mittel betrachtet wurde. Umgekehrt stellte er fest, daß ein Verband, der in dieser Weise ungerecht war, weil er Menschen instrumentalisierte, "wenig oder garnicht an dem Wesen von Gesellschaft" teilhatte.<sup>719</sup> Wenn deren eigentliches Merkmal, wie er schrieb, darin bestand, "den assoziierten Personen die Qualität des Zwecks zu geben", dann folgte mit logischer Konsequenz, daß die universale Gesellschaft gerecht sein mußte:

"Wenn alle Menschen assoziiert wären und wenn die Gesellschaft auf diese Weise wahrhaftig universal würde, würden alle Personen geachtet, und es gäbe keine Person, deren Würde

---

*Idealismus*", in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 4, S. 153-254, hier S. 168 f.

<sup>715</sup> Auf den Einfluß der Friedenstheorien des 18. Jahrhunderts (St. Pierres *Projets de Paix perpétuelle* und Kants *Vom Ewigen Frieden*) auf Rosmini hat Traniello hingewiesen, vgl. ders., *Società religiosa*, cit., S. 122 ff.; vgl. auch I. Fetscher, *Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 3, S. 423-528, zu St. Pierre S. 436 ff.

<sup>716</sup> So argumentiert er selbst in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 151-152.

<sup>717</sup> Es wäre lohnenswert, die Nähe zwischen Rosminis Konzeption des obligatorischen Schritts von der *Polis* zur *Kosmopolis* und Dante Alighieris *De Monarchia* herauszuarbeiten. Dante beschreibt einen auf dem politischen Primat beruhenden *Weltstaat* als politische Einheit des Menschengeschlechts, in dem ein *Weltrecht* den *Weltfrieden* sichert. Das Weltrecht wird durch eine föderalistisch legitimierte Gewalt verbürgt, vgl. Dante Alighieri, *Monarchia*, lat.-dt. Studienausgabe, hg. von R. Imbach/C. Flüeler, Stuttgart 1989, mit reichhaltigen weiterführenden Literaturangaben; nach wie vor sehr lesenswert dazu sind auch Hans Kelsens Erstlingswerk, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Berlin 1905, und E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, S. 444 ff.

<sup>718</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 151-152.

<sup>719</sup> Daß dort, wo Unrecht herrscht, eigentlich gar kein Gemeinwesen besteht und daß entartete Verfassungsformen kein Gemeinwesen konstituieren, lehrt Cicero in *De re publica*, cit., besonders Buch 3; entsprechend A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 152.

verletzt werden könnte. [...] Wahr ist, daß kein intelligentes und personales Wesen aus einer Gesellschaft ausgeschlossen werden kann, wenn man deren Universalität im strengen Sinne versteht."<sup>720</sup>

#### **IV.2.7.) Universale Gesellschaft und Gemeinschaft mit Gott**

Mit einem gewagten Schritt führte Rosmini den Perspektivenwechsel zu Ende: Eine wahrhaft universale *società civile*, die die Vollendung der sozialen, sittlich-gerechten Entwicklung darstellte, würde und mußte nicht nur eine Gesellschaft aller Menschen sein<sup>721</sup>, sondern sie würde und mußte auch eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott sein.<sup>722</sup> Zu Ende geführt wurde der Perspektivenwechsel dadurch, daß er das Gott-Mensch-Bündnis, wie gesagt, nicht an den legitimierenden Anfang der sozialen Entwicklung stellte, sondern darin das Endprodukt einer sittlich-gerechten Entfaltung von Sozialität erkannte. Die vollendete, universale Integration bedeutete, wie Rosmini unter Berufung auf Cicero sagte, die "*civitas communis deorum atque hominum*". Der römische Autor hatte in *De legibus* erklärt, die Welt als Ganze müsse eine "gemeinsame Bürgerschaft von Menschen und Göttern" sein.<sup>723</sup> Aus Ciceros Vision einer Symbiose mit den Göttern des Pantheon wurde in Rosminis christlicher Vorstellung die Integration des personalen Gottes in den zivilen Sozialverband der Menschen. Von dieser Integrationsleistung machte Rosmini die Gerechtigkeit der Menschengesellschaft abhängig. Nur wenn Gott als die "höchste und größte Intelligenz" nicht ausgeschlossen war, konnte sich die Gesellschaft wirklich "universal" nennen. Der Ausschluß Gottes hingegen stellte eine Verletzung einer personalen Würde dar. Eine "gott-lose" Gesellschaft konnte daher, Rosmini zufolge, niemals wirklich gerecht und vollständig "menschenwürdig" sein, insofern sie sich der fortgesetzten Diskriminierung schuldig machte.

Es gibt, soweit ich sehe, kein Vorbild für diese Rechtfertigung der göttlichen Präsenz im menschlichen Sozialverband. Rosmini argumentierte hier nicht von der geschuldeten religiösen Verehrung her, noch im Sinne der *Zweckmäßigkeit* der Religion für die Stabilität des Gemeinwesens.<sup>724</sup> Sein Ausgangspunkt blieb das Gerechtigkeitspostulat. Die Einbeziehung Gottes stellte sicher, daß sich die ausgeweitete *società civile* als wahrhaft

---

<sup>720</sup> Ebd.

<sup>721</sup> Zu Rosminis Idee einer *Weltgesellschaft* vgl. auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 168 ff., S. 186 ff. Rosminis Konzept der "Weltgesellschaft des Menschengeschlechts" steht allerdings Fichtes Idee von einem "Völkerstaat" als Fortentwicklung der "Bürgerstaaten" näher als Kants Idee vom "Völkerbund". Fichte entwickelt sein Konzept in der Rezension *Zum ewigen Frieden - Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant* (in: "Philosophisches Journal" 1796, Bd. IV, S. 81-92), vgl. dazu R. Saage, *Besitzindividualistische Perspektiven der politischen Theorie Kants*, cit., insbesondere der Abschnitt "Die Korrelation von innerstaatlicher Struktur und außenpolitischem Verhalten", S. 225 ff.

<sup>722</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 153.

<sup>723</sup> M. T. Cicero, *De legibus*, cit., Buch 1, Kap. 7, § 23; vgl. dazu auch R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., das Kapitel "Cicero, Erbauer der *humanitas*", S. 205 ff.

universale Gesellschaft verwirklichte. Die Hereinnahme Gottes in die Bürgerschaft verstand er also nicht als "Vermenschlichung" des Göttlichen, noch umgekehrt als Sakralisierung des Gemeinwesens, sondern als Bedingung vollendeter Gerechtigkeit, verstanden als Abwesenheit von Diskriminierung. Damit grenzte er sich nach zwei Seiten hin ab: Zum einen wies er die *der Moderne* zugerechnete Idee zurück, das Gemeinwesen müsse autonom und vom religiösen Bezug emanzipiert sein.<sup>725</sup> In dieser Forderung sah Rosmini ein fehlgeleitetes Freiheitsverständnis, das eben jene triadische Interdependenz von Achtung der Menschenwürde (sprich: Gerechtigkeit), integrativem Universalismus und göttlicher Teilnahme am Sozialverband der Menschen leugnete. Zum anderen distanzierte er sich von der Vorstellung, Gott beziehungsweise der Glaube an ihn ließe sich zum Nutzen der Gesellschaft instrumentalisieren. Dies bedeutete, Gott und Religion als "Mittel" zu mißbrauchen, statt als Zweck anzuerkennen.<sup>726</sup> Erneut handelte es sich mithin um eine Verletzung der göttlich-personalen Würde.

Der Versuch, gegen diese beiden Positionen ein eigenständiges Konzept von der universalen Gemeinschaft zu entwickeln, die auch eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen sein müßte, stellte eine originelle Pointe der rosminischen Gesellschaftslehre mit durchaus revolutionären Implikationen dar. Denn das hier entwickelte Konzept von Gesellschaft betonte Partnerschaft und Gleichberechtigung. Es definierte die Gesellschaft über die Werte *Solidarität* und *wechselseitige Anerkennung* und erstreckte diese Norm sogar von der zwischenmenschlichen auf die religiöse Ebene.<sup>727</sup> Das bedeutete den radikalen Ausschluß von herrschaftlichen und hierarchischen Elementen aus der Beziehung der Menschen untereinander und der Menschen mit Gott.<sup>728</sup> Weder die Gesellschaft, noch die

---

<sup>724</sup> Daß dies *auch* ein Argument bei ihm ist, wenngleich nicht das dominante Argument, zeigt L. Malusa, *Il ruolo "civile" della religione nel pensiero di Manzoni e Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini*, cit., S. 89-112.

<sup>725</sup> Vgl. E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates*, cit., sowie zur Diskussion um die Emanzipation des Politischen, in deren Mittelpunkt die Auseinandersetzung mit Machiavelli steht, M. Stolleis, *Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht*, cit., S. 96-109, und C. Link, *Christentum und moderner Staat. Zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter*, ebd., S. 110-128.

<sup>726</sup> Der große Herausforderer ist natürlich auch in dieser Hinsicht Machiavelli, der den Nutzen der Religion für die Erhaltung der Staaten und Herrschaften unterstrichen hat, vgl. *Discorsi*, cit., Buch 1, Kap. 11-14. Machiavelli steht für "zynische Gleichgültigkeit [...] gegenüber Inhalt und Wahrheit der Religionen und die Ausschließlichkeit des politisch-vitalen Aspekts", so H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arnisaeus*, Wiesbaden 1970, S. 369.

<sup>727</sup> Zu den revolutionär-modernisierenden Implikationen in Rosminis Religions- und Kirchenverständnis vgl. A. Russo, *Rosmini: verso un nuovo modello ecclesiologico*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 379-417.

<sup>728</sup> Auf die Dominanz des Partnerschaftsgedankens (Partnerschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander) bei Rosmini macht Michele Nicoletti aufmerksam, in: *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, cit.

Glaubensgemeinschaft sollte über Herrschaft und Macht definiert werden.<sup>729</sup> Das vertikale Ordnungsschema abgestufter Privilegierung wurde ersetzt durch das Prinzip der horizontalen Gleichrangigkeit in der Zivilgesellschaft.

Dieser Grundgedanke hatte für Rosminis politische Philosophie ebenso weitreichende Folgen wie für seine Theologie. Beide waren strikt *anti-feudal*, ohne egalitär zu sein. Der Antifeudalismus mündete vielmehr ein in das, was man Rosminis *bürgerliche Leistungsethik* nennen könnte.<sup>730</sup> Seine Lehre von der Staaten-Genealogie verkörperte diese Leistungsorientierung an erster Stelle: Nicht die Art und Weise der ursprünglichen Konstituierung und das Herkommen von Staaten sollten Kriterien für deren Wert und Legitimität sein, sondern die Gerechtigkeits- und Integrationsleistung, die sie im Laufe ihrer Existenz zu entfalten imstande waren. Als Idealstaat entpuppte sich dann die ciceronianischen *civitas*, die Rosmini christlich interpretierte: Er deutete Ciceros politische Doktrin als "Grundlage des Christentums". Das Christentum war nichts anderes als die göttliche Verwirklichung der *civitas* des Cicero im Sinne der zitierten "gemeinsamen Bürgerschaft" von Gott und den Menschen.<sup>731</sup> Damit wurden die Werte *Solidarität* und *Anerkennung* zu den eigentlichen Garanten der guten Staatsgesellschaft.<sup>732</sup>

#### **IV.2.8.) Gesellschaftsgründung als Selbstverpflichtung**

Die leistungsethische Komponente entsprach Rosminis Auffassung, daß es sich bei der Entstehung der Bürgergesellschaft in hohem Maße um einen Vorgang der Selbstdisziplinierung handelte. Während bei der Knechtschaft ein Zwang von außen ausgeübt wurde, stellte die gesellschaftliche Bindung einen Akt der Selbstverpflichtung dar.<sup>733</sup> Wer in die Gesellschaft eintrat, verpflichtete sich dazu, an der Produktion des Gemeinwohls mitzuarbeiten. Indem er Mitglied einer Gesellschaft wurde, signalisierte er seine Bereitschaft, deren tragende Idee - die Herstellung des Gemeinwohls - zu befolgen und sich den

<sup>729</sup> Hierzu verweise ich erneut auf den "Klassiker" zu diesem Thema: F. Traniello, *Società religiosa*, cit., besonders Kapitel 2: "Una Chiesa rinnovata per la nuova società", S. 201 ff.

<sup>730</sup> Vgl. P. Piovani, *La teodicea sociale*, cit., insbesondere die Untersuchung zu Rosminis Rechtfertigung der sozialen Ungleichheit, S. 97 ff. Piovani spricht zwar nicht explizit von "Leistungsethik", beschreibt sie aber der Sache nach als Element des rosminischen Liberalismus; zur Diskussion um die traditionelle katholische Skepsis gegenüber einer bürgerlich-liberalen, dem Kapitalismus zugerechneten Leistungsethik, vgl. M. Novak, *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Trier 1998, S. 38 ff.

<sup>731</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 153.

<sup>732</sup> Mit *Solidarität* und *Anerkennung* benennt Rosmini zwei sozialetische Größen, die sich erst in der nachtotalitären Demokratietheorie des Zwanzigsten Jahrhunderts durchgesetzt zu haben scheinen, vgl. J. P. Müller, *Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung*, München 1993, mit einem Überblick über die zeitgenössischen Demokratietheorien, insbesondere Habermas und Rawls.

<sup>733</sup> So entspricht es dem Vertragsdenken in allen seinen Spielarten, vgl. W. Kersting, *Stichwort Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 1990, S. 936 ff.

Regeln zu unterwerfen, mit deren Hilfe die Gesellschaft des Gemeinwohl zu erlangen gedachte.<sup>734</sup>

Bei der Entfaltung dieses Gedankens zeigte Rosmini die für ihn typische Distanz-Nähe zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag auf der Basis des modernen Naturrechts. Derjenige Teil seiner politischen Philosophie, der den Aufbau und die konstitutiven Regeln der Gesellschaft betraf - also derjenige Teil, der die Grundzüge der idealtypischen Gesellschaft entwarf - basierte auf dem gedanklichen Experiment des erstmaligen Zusammentretens einer neuzugründenden Gesellschaft, also auf einer Denkfigur, die der klassischen Vertragslehre entstammte.<sup>735</sup> Entscheidend war nun an dem Konstrukt einer solchen gesellschaftlichen Gründungssituation, daß der Autor den beteiligten Personen zwar eine partielle Autonomie bei der Erarbeitung einer Verfassung für ihre neue Gesellschaft zubilligte, daß er aber zugleich dieser Autonomie Grenzen gesetzt sah durch das, was er die "Natur der Gesellschaft" mit ihren unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten nannte.<sup>736</sup> Grundvoraussetzung der Existenz einer Gesellschaft war, daß jeder Beitrittswillige sich den Gesetzen verpflichtete und unterwarf, die aus dieser "Natur der Gesellschaft" folgten.

Es waren Rosmini zufolge zwei Hauptgesetze, von denen das Zustandekommen und der Fortbestand einer Gesellschaft abhingen: Das erste Gesetz könnte man das *patriotische Gesetz* nennen. Es besagte, daß die Identifikation der Bürger mit dem Gemeinwohl notwendig war, also mit dem *Gut*, das sich die Gesellschaft zum Ziel setzte.<sup>737</sup> Das zweite Gesetz könnte man das *Aktionärsgesetz* nennen. Es besagte, daß ebenfalls konstitutiv für die Gesellschaft das Anrecht jedes Mitglieds auf Beteiligung am Gemeinwohl war. Das *patriotische Gesetz* besaß, wie Rosmini im Anschluß an Montesquieu postuliert hatte, eine historisch-empirische Basis. Denn bei der Untersuchung der Gründe für den Zerfall von Staatsgesellschaften war er durch die Betrachtung politischer *Krisen* zu der Erkenntnis gelangt, daß der Bestand eines Gemeinwesens wesentlich von der Stabilität des *Bürgerbewußtseins* abhing.<sup>738</sup> Dieses wiederum war für ihn identisch mit der Identifikation mit dem gemeinschaftlich verfolgten Ziel der Gesellschaft.

<sup>734</sup> Auch diese Denkfigur gehört klassischerweise zur Vertragstheorie, vgl. R. Saage, *Vertragsdenken als frühbürgerliche Gesellschaftstheorie*, cit.

<sup>735</sup> Zur modernen Begründung des Staates durch Vertrag vgl. auch E. Cassirer, *Mythus des Staates*, cit., S. 213 ff.

<sup>736</sup> Klassisches und modernes Naturrecht legen eine spezifische *natürliche* Gesetzmäßigkeit der Gesellschaft zugrunde, selbst dort, wo (wie bei Rousseau und Kant) formal-prozedural argumentiert wird, vgl. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., besonders S. 158 ff. (zu Rousseau); sowie A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Mailand 1962, insbesondere S. 71 ff. (über die naturrechtlichen Voraussetzungen der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung).

<sup>737</sup> Der Begriff "patriotisch" meint hier die Identifizierung mit jener "öffentlichen Person", von der Rousseau sagt, sie entstehe als "sittliche Gesamtkörperschaft" durch den Akt des Zusammenschlusses und die er mit der antiken *Polis* gleichsetzt, vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 1, Kap. 6, S. 18.

Diese Konstruktionshypothese verleugnete ihre rousseau'schen Wurzeln nicht.<sup>739</sup> Wie Rousseau war Rosmini davon überzeugt, daß es der *Gemeinwille* war, der die politische Gesellschaft stiftete. Bei Rousseau besaß die *volonté générale* hauptsächlich *legitimatorische* Funktion für das Gemeinwesen.<sup>740</sup> Rosmini folgte ihm trotz demokratieskeptischer Vorbehalte in der Überzeugung, daß der *Gemeinwille* die Legitimitätsgrundlage der Staatsgesellschaft darstellte. Der Gemeinwille konstituierte die Gesellschaft, und zwar *de facto* und *de jure*: Ohne ihn bestand die Gesellschaft überhaupt nicht, gegen ihn durfte und konnte sie nicht bestehen. Anders als Rousseau vollzog er allerdings den Schritt *nicht* mit, der von diesem Konstitutionspostulat zum demokratischen Souveränitätspostulat führte. Eine spezielle Gesellschaftsordnung mit Souveränitätsrechten *des Volkes* ließ sich, Rosmini zufolge, aus der grundsätzlich zustimmungsfähigen These, daß der Gemeinwille die Gesellschaft konstituierte, nicht ableiten.

Die Weigerung, den rousseau'schen Schritt zur demokratischen Souveränitätsbegründung mitzuvollziehen, stützte er in erster Linie auf historische Argumente, allerdings nicht in dem traditionell anti-kontraktualistischen Sinne, demzufolge die historische Faktizität eines auf der *volonté generale* beruhenden Gesellschaftsvertrags geleugnet worden wäre.<sup>741</sup> Rosmini distanzierte sich vielmehr von Rousseau in dem Maße, in dem er die Lehre vom Gemeinwillen von der abstrakt-normativen Ebene löste und historisierte und soziologisierte. Es ging ihm nicht darum, zu beweisen, daß eine Vertragsschließung als Ausdruck des Gemeinwillens gar nicht stattgefunden haben konnte, sondern darum, zu ergründen, wie sich dieser gesellschaftskonstituierende Gemeinwille tatsächlich artikuliert. Die Verlagerung des Erkenntnisziels weg vom demokratiethoretisch-normativen Postulat hin zur historisch-soziologischen Beweisführung lehrte ihn, daß Gemeinwille und Gemeinwohlorientierung zwar stets gewissermaßen den Motor der sozialen Bewegung darstellten, jedoch hinsichtlich ihrer inhaltlichen Ausrichtung variabel und dynamisch waren. Eine instabile Größe aber, so folgerte er demokratiekritisch, konnte keine politische Souveränität begründen.

Dieser historisch-empirische Befund wurde im Zusammenhang mit der Erarbeitung der unverzichtbaren Grundelemente *jeder* gesellschaftlichen Verfassung als Norm wieder

---

<sup>738</sup> Davon handelt insbesondere das 8. Buch von *Vom Geist der Gesetze*, cit.

<sup>739</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch II, Kapitel 3; die dort entwickelte Theorie von den Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit der "Willen des gesetzgebenden Volkes" tatsächlich gültiges Gesetz der Staatsgesellschaft ist, wird in direkter, wenngleich impliziter Auseinandersetzung mit Rousseau entwickelt.

<sup>740</sup> In diesem Sinne wird Rousseau interpretiert bei H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., S. 158 f.

<sup>741</sup> Auch Kant unterstellt ja nicht die historische Faktizität eines solchen Vertrags, sondern die Verbindlichkeit eines zustimmungsfähigen Vertrags als regulativer Idee des politischen Gemeinwesens, vgl. J. P. Müller, *Demokratische Gerechtigkeit*, cit., S. 42 ff.



aufgenommen. Zum Katalog der für das Zustandekommen von Gesellschaft notwendigen Bedingungen gehörte, daß jeder Bürger an der Erzeugung des Gemeinwohls mitarbeitete. Das konnte auf unterschiedliche Weise geschehen, durch "persönliches Handeln" oder durch "die äußeren Dinge", die einer besaß.<sup>742</sup> Diese Formel zielte auf eine möglichst umfassende Integration: Ein weites Spektrum an Leistungen und Abgaben sollte die Mitgliedschaft und die Beteiligung an der Erzeugung des Gemeinwohls garantieren. Rosmini sah bewußt davon ab, dieses Zugehörigkeitskriterium näherhin zu bestimmen. Die politische Philosophie hatte nur allgemein festzustellen, daß es keine sozusagen *passive* Mitgliedschaft in der Gesellschaft geben konnte, sondern daß das, was er die *gesellschaftliche Tätigkeit* nannte (it. *attività sociale*), zur konstitutiven Bürgerpflicht gehörte.<sup>743</sup> Der Mitglied- oder Bürgerstatus wurde definiert über die (aktive) Beteiligung an der Herstellung des Gemeinwohls.

Aber dann oblag es jeder einzelnen Gesellschaft - so Rosminis Gründungshypothese - zu bestimmen, was konkret als Leistung in Sachwerten oder immateriellen Werten oder als Arbeitseinsatz den Zugang zu ihr verschaffte. Diese Bestimmung war wichtiger Teil des Gründungsaktes selbst: Im Moment der Gesellschaftsgründung mußte festgelegt werden, was ein jeder in Form von Arbeit oder Abgabe zu leisten hatte. Umgekehrt galt: Sich dieser Verpflichtung bei einmal konstituierter Gesellschaft zu entziehen, bedeutete einen Verstoß gegen das Gebot des *gesellschaftlichen Wohlwollens*, welches Rosmini ja ganz wörtlich als den gemeinschaftlichen Wunsch nach dem Wohl oder dem Gut des ganzen Gesellschaftskörpers verstand.<sup>744</sup> Bei einem solchen Verstoß fielen Eigeninteresse und Gemeinwohlorientierung auseinander. Er bedeutete die Aufkündigung des sozialen Urprinzips.

Das zweite Gesetz der Gesellschaft, dem Rosmini die Qualität eines *Grundgesetzes* zusprach und das ich das *Aktionärsgesetz* genannt habe, besagte, daß jedes Gesellschaftsmitglied ein Anrecht auf einen *quotenmäßigen Anteil* am Gemeingut besaß und daß dieser ihm zugeteilt werden *mußte*. Auch dieses Gesetz stellte ein politisches Fundamentalgesetz dar, insofern ohne dessen Befolgung ein Wesensprinzip von Gesellschaft verletzt war. Mit anderen Worten: Gesellschaft war dann nicht gegeben, wenn der einzelne Bürger *nicht* als Anteilsberechtigter betrachtet und behandelt wurde. Zum Gründungsakt der Gesellschaft gehörte demzufolge die Festlegung, welche Quote ein jeder vom Gemeingut erhielt. Maß

<sup>742</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 173.

<sup>743</sup> Eine wichtige Quelle ist dabei offenbar der bereits zitierte *locus classicus*, nämlich die Erwartung an den Polis-Bürger, von dem Thukydides schreibt: "Mit derselben Sorgfalt widmen wir uns dem Haus- wie dem Staatswesen, und ist auch jeder von uns seinen eigenen Arbeiten zugewandt, so zeigt er doch im staatlichen Leben ein gesundes Urteil. Einzig und allein bei uns heißt doch jemand, der nicht daran teilnimmt, nicht untätig, sondern unnütz", in: ders., *Der Peloponnesische Krieg*, cit., S. 165.

<sup>744</sup> Vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 91 ff.

hierfür sollte nach Rosminis Auffassung der *Beitrag* sein, den der einzelne in die Gesellschaft einbrachte, wiederum gerechnet in Form von Leistungen unterschiedlicher Art, also in Form von Arbeit, Sachwerten oder sonstigen Gütern. Das Aktionärsgesetz schrieb vor, daß die Leistung *für* das Gemeinwohl und der Profit *durch* das Gemeinwohl in Relation stehen sollten.<sup>745</sup>

Neben diesen beiden allgemeinen *formalen* Gesetzen, die gewissermaßen das Grundgerüst der *società civile* bildeten, da ohne sie *Gesellschaft* überhaupt nicht gegeben war, gab es seiner Ansicht nach zwei weitere *materiale* Fundamentalgesetze, die er im Sinne der sozialen Selbsterhaltung zu *absolut notwendigen* Bestandteilen der gesellschaftlichen Existenz erklärte: Es handelte sich um das Gesetz über das *Privateigentum* und das Gesetz über die *Ehe*. Ohne geregelte Eigentums- und Eheverhältnisse, so Rosmini, konnte keine Gesellschaft bestehen und bestand auch *de facto* nicht.<sup>746</sup> Denn die Nichtbeachtung dieser beiden Ordnungsmaßnahmen führte zur Anarchie und Selbstausrottung der Menschen. Es mochte Situationen geben, in denen diese Normen als positive Gesetze aus ideologischer Verblendung abgeschafft wurden. Aber es war davon auszugehen, daß die sozial disziplinierende Regelung von Eigentum und Ehe die Grundlage der *società civile* überhaupt bildete und daß folglich jede Form von ziviler Gesellschaft aufhörte zu existieren, wenn die Verfügung über die Sachen und die Zugehörigkeit von Nachkommen nicht im Sinne einer *individuellen Verantwortung* geregelt wurden. Beide disziplinarischen Prinzipien hielt er für fundamental, sodaß er Zivilität und Sozialität generell dort ausschloß, wo Besitz und Fortpflanzung keiner solchen Festlegung unterworfen waren, das heißt, wo sie nicht durch die Schaffung einer *privaten* Sphäre geschützt wurden. Das Paradox der Konstitutierung von Gesellschaft bestand für ihn gerade darin, daß *Vergesellschaftung* das Gegenteil von *Kollektivierung* bedeutete: Vergesellschaftung als Zivilisierung bedurfte der Privatisierung, weil nur auf diese Weise - so die Prämisse - gefühlsmäßige Bindungen als Voraussetzung des selbstverantwortlichen Handelns entstehen konnten.

Die individuelle Zuschreibung von Besitz und Nachkommenschaft stellte in seinen Augen *keinen Bruch* zwischen der urwüchsigen, naturwüchsigen Familien- und Stammesgemeinschaft als der ursprünglichen Geselligkeitsform einerseits und der späteren politischen Gesellschaft andererseits dar. Überhaupt konnte es, Rosmini zufolge, im Gesellschaftsbildungsprozeß keinen *Bruch* geben, so wie ihn die klassische Vertragstheorie

---

<sup>745</sup> Domenico Losurdo hat gezeigt, daß sich diese Konstruktion des Gesellschaftsvertrags für unterschiedliche politische Zielsetzungen - liberale, aber auch ständisch-konservative - einsetzen ließ, vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 252 ff.

<sup>746</sup> Für das gesamte Thema beziehe ich mich, sofern nicht anders angegeben, auf das ausführliche 4. Kapitel von A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 76 ff.

annahm<sup>747</sup>, weil sich der Mensch auch mit der freiwilligen Assoziierung in einer vertraglich begründeten Gesellschaft der *naturnotwendigen* Gesetze nicht entledigte.<sup>748</sup> Die zivilisierte Gesellschaft - die *società civile* - stellte zweifellos die Höchststufe kultureller und politischer Entwicklung dar, aber sie war nicht voraussetzungslos, denn jede menschliche Gemeinschaft war im Sinne der oben genannten naturnotwendigen Reglements als Sitten- und Rechtsgemeinschaft konstituiert. Anders war sie weder begrifflich faßbar, noch denkbar, und so ließ sich sagen, daß sie immer schon eine Art *Verfassung* besaß, das heißt eine Vorstellung von jenen wesentlichen Prinzipien, die sie begründet hatten.<sup>749</sup> Folglich sprach Rosmini, wie gesagt, auch da, wo er sich auf den Boden der Spekulation über die ersten Anfänge begab, von *società civile* als von einer besonderen Gesellschaftsform, die fließend - wenn auch nicht vollkommen ohne Friktionen - aus den Familien- und Stammesverbänden hervorging.<sup>750</sup> Das, was beide Typen von Gemeinschaft-Gesellschaft miteinander verband, waren eben jene beiden Institutionen, denen er die Bedeutung von Fundamentalgesetzen für das geregelte menschliche, *zivile* Zusammenleben, gleich welcher Entwicklungsstufe, attestierte: die Institution der Ehe und die Institution des Privatbesitzes. Er hat viel argumentative Mühe darauf verwandt, zu beweisen, daß keine Gesellschaft darauf verzichten konnte, sowohl Ehe und Familie, als auch Hab und Gut bestimmten disziplinierenden Reglements zu unterwerfen.<sup>751</sup> Er wollte diese Notwendigkeit eben nicht auf moralisch-normativem Weg rechtfertigen, sondern sein Beweisweg sollte *per Evidenz* zeigen, daß sich eine Gesellschaft ohne diese beiden Grundgesetze selber zerstörte beziehungsweise daß sie garnicht ins Leben trat.<sup>752</sup>

Anhand dieser beiden Grundgesetze demonstrierte Rosmini, daß die Gesellschaft als *società civile* eine Zwischenstellung einnahm: Sie war mehr als eine Instinkt-Gemeinschaft, aber auch mehr als eine künstliche Zweckgemeinschaft. Auf die Frage, was denn das eigentliche Wesen

<sup>747</sup> Vgl. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, cit., S. 78 ff.; der Autor rekonstruiert dort die ideengeschichtlichen Etappen, die zur Annahme einer rationalen, radikalen Neubegründung des Staates führen.

<sup>748</sup> Ebd., S. 84 ff.; Passerin d'Entrèves zeigt (auf den Spuren Ernst Cassirers), daß die vernunftrechtliche Vertragskonstruktion zwar den Bruch zur politischen Tradition zu vollziehen bereit ist, sich dabei aber gerade auf die "Rechte von Natur aus" beruft, wie beispielsweise an der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung deutlich wird.

<sup>749</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 76.

<sup>750</sup> So hatte es maßgeblich de Bonald postuliert, vgl. H. Maier, *Revolution und Kirche*, cit., S. 158 ff.

<sup>751</sup> Damit kehrt Rosmini Rousseaus gegen den Privatbesitz geführte Klage um: Rousseau hatte mit dem berühmten Auftakt zum 2. Teil des *Diskurs über die Ungleichheit* (cit., S. 172) die "Erfindung" des Privatbesitzes für "Verbrechen, Kriege, Morde [...] Not und Elend und [...] Schrecken" verantwortlich gemacht; zu Rosminis Apologie vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 171 ff.

<sup>752</sup> Damit stellt er sich in die von Aristoteles und Thomas von Aquin begründete *pragmatische* Rechtfertigungstradition: So lehrte Thomas auf der Basis von *Erfahrung*, eine auf Privateigentum gegründete Ordnung sei effizienter als Gemeinschaftseigentum; vgl. zur Verteidigung von Privatbesitz, Marktwirtschaft und Leistungsethik M. Novak, *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit., zu Aristoteles und Thomas S. 73.

von *società civile* ausmache, fand er die Antwort, daß es sich um eine naturinduzierte, aber zugleich bewußte, reflektierte Gestaltung von Gemeinschaftsleben handelte, um eine Gemeinschaft also, die, einer Zweckmäßigkeit der menschlichen Natur folgend, selbst eine *vernünftige* Einrichtung war und sich zugleich ihrerseits wieder als Instrument zur Entfaltung der menschlichen Vernunft erwies. Gesellschaftsgründung war demnach ein bewußt vollzogener und ethisch rekonstruierbarer Akt der *natürlichen Vernunft*. Damit stand sie seiner Ansicht nach zwischen dem autonomen Gestaltungswillen des Vernunftrechts auf der einen Seite und dem Determinismus des Traditionalismus auf der anderen Seite. Dieser ihrer Zwischenstellung mußte sich die Staatsgesellschaft mit Hilfe der politischen Philosophie bewußt werden, da sie anderenfalls Gefahr lief, im traditionalistischen Stillstand zu verharren oder revolutionär-utopische Vorstellungen von der Möglichkeit der Abschaffung solcher sozial disziplinierender Reglements wie Privateigentum und Ehe zu nähren. Die Feststellung der Mittelposition der *società civile* war daher mehr als eine soziologische Bestandsaufnahme. Sie verfolgte den politisch-ethischen Zweck, die *società civile* über sich selbst aufzuklären: Denn über die Definition des Standorts der Gesellschaft zwischen Autonomie und Heteronomie wurden auch ihre Legitimität und ihr Gestaltungsspielraum neu definiert.<sup>753</sup>

Rosmini hat diese Selbstvergewisserung der politischen Gesellschaft<sup>754</sup> in ein *Krisen-Rekonstruktions-Szenario* gefaßt, dessen Botschaft lautete, daß die Normierung von Fortpflanzungsverhalten und Privatbesitz notwendigerweise und natürlicherweise *human* und gesellschaftsfähig, ja prinzipiell *gesellschaftskonstituierend* war. Die Regelung von Besitz und Fortpflanzung im Sinne individueller Verantwortlichkeit stellte gewissermaßen den ersten Schritt der Vergesellschaftung und die Grundsteinlegung für jeden Gesellschaftsverband dar. Sie war, so postulierte er, etwas "Notwendiges, Unverzichtbares für die Existenz eines humanen, zivilen Zusammenlebens"<sup>755</sup>:

"Denn diese Gesetze sind notwendige Bedingungen des humanen gemeinschaftlichen Zusammenlebens."<sup>756</sup>

<sup>753</sup> Der Gedanke, daß die politik-philosophische Reflexion selbst entscheidend zur Herstellung des Ziels beiträgt, das sie kritisch untersucht, wird mit besonderem Nachdruck von Kant vorgetragen, u.a. zum Abschluß seiner Schrift *Vom ewigen Frieden* (cit.); dort fordert er nicht nur allgemein die "Freiheit der Feder", sondern das "öffentliche Sprechen der Klasse der Philosophen" zwecks Aufklärung des politischen Geschäfts; in ähnlicher Weise geht auch Fichte davon aus, daß die theoretische Reflexion die "Probe einer künftig zu liefernden Politik" sein sollte, vgl. J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, Berlin 1834-1846, Bd. 3, S. 402 ff.; auch in ders., *Ausgewählte politische Schriften*, hg. von Z. Batscha/R. Saage, Frankfurt 1977, S. 34.

<sup>754</sup> Als unmittelbares Vorbild kann auch hier Tocqueville angenommen werden, der gefordert hatte, für die neuartige *civil society* und ihre neue politische Form - die liberale Demokratie - müsse es auch eine neue Wissenschaft von der Politik geben, vgl. H. Mandt, *Wurzeln der europäischen Liberalismus-Kritik*, cit., S. 228 (mit Literaturangaben).

<sup>755</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 87.

#### **IV.2.9.) Maßvolles Lob der Institutionen**

Rosminis Rechtfertigung der Rechtsinstitute *Privateigentum* und *Eheverbindlichkeit* stützte sich vor allem auf die Argumentation von Thomas Robert Malthus.<sup>757</sup> Mit Hilfe der malthus'schen Daten gelangte er zu einer fiktiven Gründungs- oder *Neugründungssituation* von Gesellschaft, die derjenigen entsprach, die Hobbes dem *pactum subiectionis* vorangestellt hatte.<sup>758</sup> Auf der Basis der demographischen Angaben, die er bei Malthus fand, beschrieb er jene verwilderte, vom Stärkeren beherrschte Situation, wie sie Hobbes zufolge dem vorgesellschaftlichen Zustand entsprach. In Rosminis Gründungskonstruktion fand dann jedoch, anders als bei Hobbes, kein Transfer von Rechten zur Schaffung einer übergeordneten Souveränität statt, sondern die Festschreibung individueller Rechte und Pflichten. Gemäß seiner Konstruktionshypothese wurde die faktische Autorität von einem *Gremium* wahrgenommen, das sich durch Weitsicht und Vernunft auszeichnete und das eine *konsensuale Entscheidung* zugunsten der beiden konstitutiven Gesetze - Ehegesetz und Eigentumsgesetz - herbeiführte.

Diese Konstruktion war für Rosmini insofern symptomatisch, als ihn die Gründungsfiktion und auch spätere Erörterungen von Gesetzgebungsverfahren nicht mit Blick auf die Frage nach der *Souveränität* interessierten. Entscheidend war für ihn, daß hinter dem Gesetzgebungsakt im Moment der Gesellschaftsgründung ganz allgemein eine Zivilisierungsleistung stand: Denn in diesem zu einer fiktiven Gründungsszene verdichteten Prozeß wurden Vorsorge und Vorausschau in Maßnahmen zur *Verhaltensnormierung* und *Verhaltendisziplinierung* übersetzt. Gesetze und Einrichtungen wurden als Zähmungsinstrumente gegen die selbstgefährdenden Tendenzen des Menschen begriffen. Aus diesem Vorgang leitete er ein *Lob der Institutionen* ab und unterzog die revolutionäre und die anarchistische Institutionenkritik ihrerseits der Kritik.<sup>759</sup> Ausdrücklich nannte er Jean-Jacques Rousseau und William Godwin als Vertreter einer solchen Institutionenkritik, gemäß welcher

---

<sup>756</sup> Ebd., S. 77.

<sup>757</sup> Th. R. Malthus, *An Essay on the Principles of Population as it Affects the Future Improvement of Society*, dt. Üb., München 1977; vgl. dazu J. M. Poursin/G. Dupuy, *Malthus*, it. Üb., Rom, Bari 1972; auf Rosminis Übernahme des malthus'schen Prinzips des disproportionalen Wachstums von Bevölkerung und Substistenzmitteln verweist P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 167 f.; Piovani erinnert daran, daß Rosmini sich nicht nur in der *Philosophie der Politik*, sondern auch in einer Reihe anderer Abhandlungen, darunter in *Die natürliche Verfassung der Gesellschaft*, auf Malthus beruft.

<sup>758</sup> Vgl. zu Hobbes' Konzeption der a-sozialen Bedingungen und der verschiedenen Vertragsstufen bei der Entstehung des *Commonwealth* auch W. Euchner, *Thomas Hobbes*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 3, Kap. 8, S. 353-368, sowie zum *pactum subiectionis* als eines Vertrags zugunsten eines Dritten (des Fürsten), H. Ottmann, *Hobbes, Widersprüche einer Philosophie der Macht*, cit.

<sup>759</sup> Zum Wandel des *Institutionenbegriffs* allgemein, vgl. die Beiträge in H.-H. Hartwich (Hg.), *Macht und Ohnmacht politischer Institutionen*, Opladen 1989, dort insbesondere H. Mandt, *Politisch-sozialer Wandel und Veränderungen des Institutionenverständnisses in der Neuzeit*, S. 72 ff.

es die Institutionen und Gesetze der Gesellschaft waren, die die Verantwortung für das Unglück und die Unterdrückung des doch eigentlich von Natur aus guten Menschen trugen.<sup>760</sup>

Er warf seinen Gegenspielern vor, nicht anerkennen zu wollen, daß die Institutionen eine überlebensnotwendige Funktion für das zivile Zusammenleben erfüllten.<sup>761</sup>

Mit Thomas Robert Malthus forderte er aber auch, die Gesetze durchaus nicht für sakrosankt zu halten. Den Fehler, die Gesetze für absolut und allmächtig zu halten, machten seiner Ansicht nach in gewisser Weise sowohl die Institutionenkritik von Liberalismus und Anarchismus als auch die unkritische Institutionenapologie des Traditionalismus: erstere, indem sie glaubte, die Abschaffung der Institutionen garantiere bereits das Glück der befreiten Menschheit<sup>762</sup>; letztere, indem sie sich von den rechtlichen Regelungen bereits die vollkommene soziale Disziplinierung erwartete. Beide Seiten überschätzten Rosmini zufolge die Wirkungsmöglichkeiten von Institutionen oder Gesetzen. Tatsächlich waren diese nämlich weder für das Unglück, noch für das Glück der Bürger verantwortlich.<sup>763</sup>

Allerdings besaßen vor allem die alten Einrichtungen jene spezifische Dignität, die sich der Nähe zum Ursprung des Gemeinwesens verdankte. Ihnen gegenüber besaß die Gesellschaft schon aus wohlverstandenen Eigeninteresse eine besondere (Selbst)Erhaltungspflicht. Tatsächlich konstatierte Rosmini, daß die einfachen, ihrer Herkunft noch nicht entfremdeten Gesellschaften ihren ursprünglichen Institutionen einen religiös grundierten Respekt zollten, den er auf ein intuitives Wissen um den Wert dieser Institutionen für den Bestand der Gemeinschaft zurückführte.<sup>764</sup> Dieses intuitive Wissen war in der Moderne nicht mehr

<sup>760</sup> Zu William Godwin's aufklärerisch-anarchistischer Theorie, vgl. G. Crowder, *Classical Anarchism: the Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford 1991; zum Einfluß von Godwin's Hauptschrift *The Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* (1793) auf die politische Kultur der jungen Vereinigten Staaten vgl. V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, cit., Bd. 2, S. 14 f, passim.

<sup>761</sup> Auch in diesem Zusammenhang nimmt Rosmini eine charakteristische Position ein: Einerseits steht er aufklärerischen Denkern wie Helvétius, Godwin oder Owen nahe, weil er wie diese davon überzeugt ist, daß der Mensch *erzogen* werden muß, um nicht nur frei zu sein, sondern auch mit seinesgleichen frei zusammenleben zu können. Zugleich führt er die christliche Institutionenlehre weiter, die davon ausgeht, daß dem Menschen Böses zugetraut werden muß. Die moralischen Werte, die eine Freiheitspädagogik vermittelt, müssen daher - so folgert Rosmini mit Hegel - in den gesellschaftlichen Institutionen konkretisiert werden; zu Hegels Institutionenlehre vgl. auch D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 167 ff.

<sup>762</sup> Diese Kritik entspricht derjenigen Franz von Baaders, der dem Denken der Moderne vorgehalten hatte, sie verdränge das Problem des Bösen: "Die neuere Philosophie hat, als man von ihr eine Theorie des Bösen verlangte, ihrer Maxime getreu, dieses Böse, weil sie es selbst nicht zu erklären vermochte, geleugnet", in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Freiburg 1966, S. 63.

<sup>763</sup> In der ihm eigenen Vermittlerrolle versucht Rosmini hier zwei Traditionsstränge zusammenzuhalten: die Wertschätzung der freiheitsstiftenden und -sichernden "Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze", wie sie beispielsweise von Hegel (auf Rousseaus und Kants Spuren) vertreten wird; und auf der anderen Seite die Auffassung, die beispielsweise von Wilhelm von Humboldt gegen die revolutionäre Staatenerrichtung ins Feld geführt wird und die besagt, *in interiore homine* finde die eigentliche Freiheit statt, vgl. W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, cit., passim.

<sup>764</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 88; Gewährsmann ist hier ganz offensichtlich Rousseau, der im *Gesellschaftsvertrag* immer wieder, am Beispiel der Schweiz oder der Römischen Republik, die Qualität und (davon abhängig) die Stabilität der ursprünglichen Gesetze preist; Rosmini übernimmt Rousseaus

Allgemeingut. Er stellte fest, daß die Wortführer einer programmatischen Moderne im Gegenteil soziale Werte wie *Erfahrung*, *Autorität* und *Gemeinsinn* negativ umgedeutet und lächerlich gemacht hatten. In ihrem Selbstverständnis handelte es sich bei der Ablösung von solchen tradierten Werten um eine Befreiung von geistigem Ballast.<sup>765</sup> Rosmini kritisierte daran den Verzicht auf die Anbindung an Geschichte und Empirie. Er hielt diese Art des Denkens für ein bloßes "Herumschwärmen", das sich weitgehend im Bereich des Hypothetischen bewegte und auf Effekt aus war.<sup>766</sup> Die Bereitschaft zur Abstraktion, die Kant den Intellektuellen als ihre Stärke attestiert hatte<sup>767</sup>, stellte in seinen Augen gerade ihre Gefährdung dar<sup>768</sup> - eine Einschätzung, die nicht nur von den Traditionalisten geteilt wurde.<sup>769</sup>

#### **IV.2.10.) Der politische Moment: der Wille zur Herrschaft**

Während die sozial disziplinierenden Institutionen *Privateigentum* und *Privatfamilie* gewissermaßen den Beginn der Vergesellschaftung markierten, betrachtete Rosmini die *Herrschaft* als Vollendung der Leistungsskala der Zivilisierung. Fragte man, auf welchem Wege sich die *società civile* tatsächlich als *politische* Gesellschaft konstituierte, mußte seines Erachtens die Antwort vom historisch-evolutionistischen Standpunkt aus lauten: durch Etablierung von Herrschaft. Dem *Willen zur Herrschaft* attestierte er in der historischen Rekonstruktion die größte zivilisatorische Dynamik, wobei er - und das ist entscheidend - den Befund in republikanisch-demokratischem Sinne auslegte und als republikanische Herrschaftslehre parallel zur Regierungsethik entfaltete. Die These, daß die Phase der *Herrschaft* mit der Phase der intensivsten Zivilisierung eines Volkes zusammenfiel, bezog sich dabei sowohl auf die Wechselwirkung von Herrschaftsausübung und innerer Verfassung beim Herrschervolk, als auch auf die Auswirkungen auf die Beherrschten.

---

Formulierungen teilweise wörtlich, ohne seine Quelle zu benennen; vgl. *Vom Gesellschaft*, cit., Buch IV, Kap. 1, S. 112, Kap. 4, S. 126, passim.

<sup>765</sup> Ähnlich lautet Hegels Analyse zum Phänomen der Emanzipation, vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 118 ff.

<sup>766</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 88.

<sup>767</sup> Vgl. Kants Forderung nach einer neuen "Wahl des Standpunkts" im Sinne der kopernikanischen Wende, als Standpunkt, den nur die Vernunft jenseits reiner Erfahrungswerte einnehmen kann, vgl. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, cit., 4. Abschnitt, S. 188; vgl. auch ders., *Vorrede* zum Ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, cit., S. 6 f.

<sup>768</sup> Vgl. dazu auch M. D'Addio, *L'astratto e il concreto nella politica di Rosmini*, cit.

<sup>769</sup> So kritisiert beispielsweise auch Giuseppe Mazzini Platons Idee einer "Gelehrtenrepublik" und allgemein die Formen eines von einer priesterlichen Kaste geführten Staatswesens, weil sie antidemokratisch und utopisch seien, "unfähig, sich auf's Feld der Praxis und der realen Welt zu begeben" (it. "impotenti a scendere sul campo della pratica e del mondo reale"), in: G. Mazzini, *I sistemi e la democrazia. Pensieri* (1850), in: ders., *Scritti di Giuseppe Mazzini*, cit., S. 143-216, hier S. 181 (dt. Üb. von mir).

Eine solche These scheint auf den ersten Blick im Widerspruch zu stehen zu der anderen Kernthese in Rosminis politischer Philosophie, die besagte, daß die Herrschaft - der *dominio* - der *società* entgegengesetzt war, weil er auf einseitigem Nutzen beruhte und keinen Gemeinnutzen kannte. Der Widerspruch löst sich meines Erachtens jedoch auf, wenn man sich klarmacht, daß Rosminis politikphilosophische Begriffe versuchten, einen *Prozeß* abzubilden, in dem eben diese *Herrschaft* selbst eine Transformation erlebte. Seine Annahme, daß die Herrschaftsepoche die Epoche der höchsten sozialen Integration und (deshalb !) des intensivsten kulturellen Fortschritts auf breiter Bevölkerungsbasis darstellte, ging von der Prämisse aus, daß Herrschaft nichts Statisches war, sondern sich dynamisch neuen Bedingungen anpaßte und sich dadurch qualitativ grundsätzlich veränderte. Er sah dabei eine Gesetzmäßigkeit am Werke, die man die *Herrschaftsrevolution* nennen könnte, das heißt die fundamentale, revolutionäre Veränderung des Charakters von Herrschaft, unter der Voraussetzung, daß sich diese als stabile *Regierung* etablierte. Die Überzeugung von der Gesetzmäßigkeit der Herrschaftsrevolution führte ihn zur Apologie von Herrschaft - von *guter Herrschaft*, die in seinen Augen jedoch den gleichsam natürlichen Höhepunkt der Entwicklung darstellte, die ein Volk durchlief. Wieder bezog er sich auf das Modell *Rom*, und nirgendwo wird so deutlich wie in diesem Kontext, daß er davon überzeugt war, man könne Rom tatsächlich als *exemplum* lesen und nicht als den absolut einmaligen Sonderfall.<sup>770</sup> Beiläufig in die politische Philosophie eingestreute Bemerkungen deuten allerdings darauf hin, daß Rosmini, wenn er *Rom* sagte, noch einen weiteren Fall von Zivilisierung durch Herrschaft meinte, der seine eigene Epoche geprägt hatte: die neue Zivilisation, die *Napoleon* durch seine Herrschaft begründet hatte.<sup>771</sup>

Der römischen Geschichte entnahm er vor allem diese Einsicht, der er Regelmäßigkeit unterstellte: daß (stabile) Herrschaft Eigenschaften erforderte, die sie mittelfristig aus reiner obrigkeitlicher Autorität in eine *Regierung* verwandelten, für die *Gemeinwohlverpflichtung* und *Partizipationsdynamik* charakteristisch waren. Während Besitz und Familie im Zuge der Vergesellschaftung *privatisiert* wurden, wurde Herrschaft zunehmend *sozialisiert*. Herrschen bedeutete, politische Weitsicht und *virtus*, tugendhafte Tüchtigkeit, entwickeln zu *müssen*. Dies war das der Herrschaft selbst innewohnende Gesetz: Entweder sie scheiterte alsbald, oder sie entwickelte sich weiter, in dem sie immer stärker zu einer *öffentlichen Sache* wurde,

<sup>770</sup> Zur Diskussion um die Modellhaftigkeit der römischen Geschichte ist nach wie vor lesenswert E. Schönbauer, *Die Res gestae Divi Augusti in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung*, Wien 1946; sowie R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae*, cit.

<sup>771</sup> Vgl. insbesondere A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kapitel 7, S. 91-92; zu Rosminis Urteil über Napoleon vgl. C. Gray, *Napoleone visto da Rosmini*, in: M. F. Sciacca (Hg.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia "Antonio Rosmini"* (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955), Florenz 1957, Bd. 2, S. 751-776; sowie E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 137, S. 259.



die soziale Integration und politische Partizipation ermöglichte.<sup>772</sup> Das galt, wie gesagt, sowohl nach der Seite derjenigen hin, die den Willen zur Herrschaft demonstrierten, als auch für diejenigen, die in die Herrschaft hineingenommen wurden. Die republikanische Partizipation stellte demnach die Vollendung der revolutionären *Transformation von Herrschaft* dar, die anfangs als reine Machtausübung über ein erobertes Volk begonnen hatte. Der revolutionäre Wandlungsprozeß erfaßte also beide Seiten, Herrscher und Beherrschte. Rosmini ging davon aus, daß bereits der Drang eines Volkes nach Ausweitung der eigenen Grenzen und nach Ausbreitung von Herrschaft Zeichen dafür war, daß der *Kollektivwillen* und die Identifizierung mit dem Gemeinwesen stark ausgeprägt waren. Fehlten diese, konnte es vielleicht einzelne Eroberungszüge geben, aber ein Export dauerhafter Machtstrukturen fand nicht statt. Dieser setzte eine patriotische Stimmung in der Bevölkerung voraus und verstärkte sie seinerseits. Damit revolutionierten sich die traditionellen Sozialstrukturen ebenso wie die rechtlichen und die politischen Strukturen: Der Sippenverband als primäre Solidargemeinschaft verlor an Bedeutung, die "Hausgemeinschaft" (it. *società domestica*) trat zurück<sup>773</sup>, die "Grenzen des väterlichen Hauses" wurden aufgebrochen und die Loyalität verlagerte sich zugunsten der *res publica*.<sup>774</sup>

Rosmini hat diesen Übergang von einer Gesellschaftsform in eine andere als schrittweises "Heraustreten" bezeichnet; zugleich sprach er aber davon, daß es sich letztlich um einen echten "Bruch mit den häuslichen Grenzen" handelte und daß nur ein solcher *Bruch* die tatsächliche Schaffung dessen gestattete, was er die "vollständig zivilen Gesellschaften" nannte (it. *comunità del tutto civili* oder *società interamente civili*).<sup>775</sup> Diese ließen sich nur "auf den Trümmern der Familiengesellschaft" errichten. Trotz seiner Abneigung gegen die Idee vom *Bruch* in der Evolution der Gesellschaftsformen, erkannte er an, daß die vollständig ausgebildete Zivilgesellschaft etwas prinzipiell Neues gegenüber traditionellen

<sup>772</sup> So erklärt sich die in der Rosmini-Forschung diskutierte Tatsache, daß Rosmini in manchen Passagen "governo" und "società civile" gleichsetzt, wenn er beispielsweise feststellt, nach den Ursprüngen der *società civile* zu suchen, bedeute im Grunde, nach dem Ursprung der *Regierung* zu suchen, vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 5, Nr. 1743, S. 125; vgl. auch zuvor Kap. III/3. In der Rosmini-Forschung wird dies im Zusammenhang mit der Frage diskutiert, ob man bei Rosmini von einer klaren Gegenüberstellung von *Staat* und *Gesellschaft* sprechen müsse oder ob, wie Michele Dossi annimmt, Rosminis Begriff von *Gesellschaft* durchaus auch Aspekte von *Staat* im Sinne der Machtkonzentration und des Machtmonopols umfasse; vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 187 f.; dazu auch G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 78 ff., sowie ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 53 ff., und F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 132 ff.

<sup>773</sup> Rosmini verwendet dort, wo er den entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt einnimmt, synonym die Begriffe "società famigliare" und "società domestica". Gemeint ist sowohl der vorbürgerliche Sippenverband, als auch die Haus- und Familiengemeinschaft, vgl. dazu G. Campanini, *Rosmini politico*, cit., S. 67 ff.

<sup>774</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 312; eine wichtige Quelle ist auch hier Machiavelli, dessen *Discorsi* vielfach den Zusammenhang zwischen dem *stato libero* und dem Vorrang der republikanischen Loyalität gegenüber der Sippenloyalität betonen, vgl. *Discorsi*, cit., Buch 1, Kap. 16 und 17, S. 99 ff.

Gemeinschaftsformen darstellte. Vom *Ergebnis* her betrachtet, handelte es sich tatsächlich um einen Bruch – von der *Entstehungsgeschichte* her betrachtet, um einen prozeßhaften Übergang.

Rosmini hat diesen Prozeß auch als "Verschmelzung" zu einem Gemeinwesen bezeichnet: Ein einziger Gesellschaftskörper entstand. Die Übertragung von affektiven Bindungen und Loyalitäten auf das Gemeinwesen führte dazu, daß sich die *società civile* mit ihren Regeln gegen die *società famigliare* durchsetzte. *Rechtlich* gesehen bedeutete es, daß an die Stelle der "Gewohnheit" das selbstgesetzte Recht trat. *Politisch* gesehen bedeutete es, daß sich eine Regierung konstituierte, die tatsächlich *civile* war, was in seiner politischen Philosophie bedeutete: bewußt und um des Gemeinwohls willen errichtet, in diesem Sinne *republikanisch* als Ausdruck des gemeinsamen Herrschaftswillens. Dieser Moment war in seinen Augen entscheidend: Die Regierung etablierte sich als Lenkungsorgan des *bonum comune*, und sie wurde damit eigentlich erst zur "Regierung", nämlich zur "Selbstregierung" der Gesellschaft. Das war der Moment, den Rosmini als den *politischen* und zugleich den wahrhaft *zivilen* Schritt eines Volkes definierte. In der Konstitution einer Regierung gipfelte die Selbstgesetzgebung eines Volkes.<sup>776</sup>

Rosminis Begriff für diesen zivilisatorischen Schritt der eigentlichen *Erfindung* von Politik durch Überwindung des bloßen Gewohnheitsrechts lautete *regolarsi*, also *Sich selbst Regeln geben*. Dies meinte nicht so sehr ein bestimmtes legislatives Verfahren als vielmehr die Anerkennung der Bürgerschaft als politisches Subjekt. Es war dieser *politische*, das heißt bewußte, selbstgesetzte Moment, der aus einem Volk einen *popolo civile* machte, ebenso wie die Gesetze, die das Gewohnheitsrecht brachen, in seinen Augen die wirklich *zivilen* Gesetze bürgerschaftlicher Selbstgesetzgebung waren. Er hat diesen Übergang als revolutionären Schritt beschrieben, bei dem die Bindungen durch Tradition und Gewohnheit durch einen echten konstitutiven Akt der Verfassungssetzung (it. *costituzione*) aufgehoben wurden.<sup>777</sup> Obwohl er das Neuartige an diesem Vorgang unterstrich, blieb er auf Distanz zur kontraktualistischen Gründungshypothese, indem er zugleich betonte, daß das zugegebenermaßen revolutionäre Ergebnis nicht einfach Resultat der autonomen Individualvernunft war, sondern am Ende eines Entwicklungsprozesses stand, an dem neben

<sup>775</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 319; in der von M. D'Addio besorgten kritischen Ausgabe der *Filosofia della Politica*, cit., S. 291 f.

<sup>776</sup> So entspricht es der Konstituierung der Republik bei Montesquieu ebenso wie bei Rousseau, vgl. Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 2, Kap. 2, S. 104 ff., sowie Buch 11, Kap. 13 ff., S. 232 ff.; J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, besonders Kap. 17, S. 107 ff.

<sup>777</sup> Zu Rosminis *costituzione*-Konzept von der Gründung und Verfassung der *società civile*, vgl. P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 326 f.

dem menschlichen Gestaltungswillen auch das Diktat der gesellschaftlichen Zweckmäßigkeit und das Walten der Vorsehung mitwirkten.<sup>778</sup>

Das Resultat war dann nichts Geringeres als das, was er eine *Neuerfindung* des Gemeinwesens nannte, und zwar Neuerfindung durch *Entgrenzung* im Sinne der bewußten Setzung neuer Grenzen. Denn eben dies entnahm er dem römischen Exempel: daß *Politik* nicht Exklusivität bedeutete, sondern Universalität und potentielle Integration und Partizipation von immer mehr Menschen. Die Konstituierung der *zivilen* Regierung bedeutete ja nicht nur, über die egoistischen Interessen der Clans hinauszugehen, sondern jeder Art von parteilicher, partikularegoistischer Perspektive eine Absage zu erteilen. Dies ist, wenn man so will, die idealistisch-utopische Seite des rosminischen Politik-Begriffs, die darin bestand, daß er der Politik einen *super partes*-Standpunkt zutraute, der selbst über die Interessen des eigenen Staates und der eigenen *società* hinauszublicken imstande und bereit war, den *bonum comune*-Standpunkt einer universalen Menschheitsgemeinschaft einzunehmen.<sup>779</sup>

#### **IV.2.11.) Zivilisation als politische Partizipation**

Die "Konstitution vollständig *ziviler* Regierungen" - also die maximale politische Partizipation - deutete Rosmini als den eigentlichen Indikator des zivilisatorischen Fortschritts, und zwar sowohl in der zeitlichen Abfolge der Entwicklungsetappen als auch bezüglich der geographischen Ausbreitung. Das ist eine Kernthese seiner politischen Philosophie.<sup>780</sup> Andere zivilisatorische Leistungen konnten relativiert werden, der *politische* Moment jedoch war ein untrügliches Kriterium. Der zivilisatorische Fortschritt ließ sich, Rosmini zufolge, eindeutig messen, und zwar nicht an der Qualität der Kulturerzeugnisse,

<sup>778</sup> So auch bei Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., besonders der IX. Satz: Anhand der Betrachtung der abendländischen Geschichte könne man, "einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. [...] Eine solche Rechtfertigung der Natur - oder besser der Vorsehung - ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen."

<sup>779</sup> Auch hier liegt der Vergleich zur *Metaphysik der Sitten* nahe: Kant stellt im "Beschluß" zum Abschnitt über das "Weltbürgerrecht" fest, daß "diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausmacht". Ziel dieser Rechtslehre aber müssen die Bedingungen zur Herstellung eines "ewigen Friedens" als des "höchsten politischen Guts sein", für dessen Realisierung Kant einen "Republikanismus aller Staaten samt und sonders" vorschlägt (cit., S. 177 ff.).

<sup>780</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., insbesondere Buch III, Kapitel 5. Er folgt dabei unausgesprochen Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, vgl. dazu R. Saage, *Besitzindividualistische Perspektiven in der politischen Theorie Kants*, cit., besonders S. 196 ff. Aber auch bei Tocqueville findet er den (gegen Montesquieu und Rousseau entwickelten) Gedanken vorgeprägt, daß sich nicht nur die republikanische Verfassung mit einem großen Land verträgt, sondern daß große Nationen auch fortschrittlicher und klüger sind als kleine, die zur Provinzialität neigen, vgl. ders., *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Teil 1, Kap. 8, Bd. 1, S. 230 ff.; Rousseau hatte hingegen in dieser seit Aristoteles (*Politik* 1326 a ff.) geführten Diskussion um die wünschenswerte Größe des Staates mit der Überzeugung Position bezogen, "daß nicht jede Regierungsform für jedes Land geeignet" sei und daß die Demokratie nur für "kleine und arme

sondern an der politischen Qualität, die wiederum an dem Grad der *Republikanisierung* einer Gesellschaft ablesbar war.<sup>781</sup> Den republikanischen Idealfall stellte die Identität von Gemeinwesen und Regierung dar.

Damit es zu einer solchen republikanischen Verfassung kommen konnte, mußten bestimmte Voraussetzungen erfüllt sein, zu denen Rosmini an erster Stelle die dynamische Rolle des Individuums zählte. Gesellschaften mit ausgebildeter Selbstregierung wurden durch *Individuen* gegründet, nicht durch Clans.<sup>782</sup> Genau dies war in Westeuropa geschehen: "Im Westen manifestiert sich die Gesellschaft als Zusammenschluß von einzelnen", lautete sein kulturgeschichtliches Untersuchungsergebnis, auf das er die politische Philosophie stützte. Der Gemeinwillen der zur Gesellschaft zusammengeschlossenen Individuen zielte auf die Gemeinschaft selbst, nicht auf einen Clan, und entsprechend richtete sich der Herrschaftswillen der *sozii* in der Phase der Expansion auf die Republik und galt nicht der Unterstützung eines einzelnen Anführers. Umgekehrt konstatierte er: "Von dieser Herrschaft profitierte das Volk, von ihr profitierten alle", das heißt, daß Herrschaftsanspruch nach außen und Partizipationsanspruch nach innen einander bedingten.<sup>783</sup>

Unter dem Obergesetz der allgemeinen Interdependenz zwischen der Form der Vergesellschaftung einerseits und der Beschaffenheit der Regierung andererseits siedelte Rosmini die spezifische entwicklungsgeschichtliche und konstitutionelle Interdependenz zwischen *Republik* und *Individuum* an. Diese Beziehung fand ihren vollendeten Ausdruck in dem, was er die "erweiterte Regierung" nannte (it. *governo accresciuto*)<sup>784</sup>, in der auf breitester denkbarer Konsensbasis die *Identität von Regierenden und Regierten* gegeben war. In diesem Modell, das er mit eindeutiger Sympathie beschrieb, auch wenn er es nicht offen als politisches Programm vertrat, wurde die Gründungsgeschichte der Republik nicht als kontraktualistische Hypothese konstruiert, sondern als Geschichte von *Anpassungsleistungen*

---

Staaten" passend sei, vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3. Kap. 8, S. 85 f. Auch Hegel folgt Aristoteles und Rousseau, vgl. *Philosophie der Geschichte*, cit., 358 f.

<sup>781</sup> Dies wird *ex contrario* von Rousseau bestätigt, der politische Verfallsphasen mit Phasen gleichsetzt, in denen die Regierung "verkleinert" wird, das heißt, "wenn sie von einer großen Zahl von Gliedern zu einer kleineren übergeht", vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 10., S. 93.

<sup>782</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 319 ff. Dies ist eher ein Entgegenkommen gegenüber dem klassischen Kontraktualismus als gegenüber dem "Heroenrecht zur Stiftung von Staaten", von dem Hegel gesprochen hatte (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., Schlußkapitel, § 350). Für Rosmini handelt es sich zunächst nüchtern um einen kulturgeschichtlichen Befund. Spürbar, aber deutlich schwächer als bei Hegel, ist gleichwohl auch bei ihm die Faszination durch den großen Einzelnen in der Geschichte, vgl. dazu auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 74 ff., S. 105 ff., S. 120 ff.

<sup>783</sup> Auch mit diesem Befund bezieht er sich möglicherweise auf Adam Ferguson, der ebenfalls zwischen eher "demokratischen" und eher "monarchischen" Formen ursprünglicher Vergesellschaftung unterscheidet, wobei er letztere von ersterer dadurch unterscheidet, daß sich Menschen um einen Anführer scharen, dem sie untergeordnet bleiben: "[...] instead of considering themselves parts of the community, they rank as the followers of a chieftain, and take their designation from the name of their leader", vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 100.

rekonstruiert.<sup>785</sup> Das bedeutete, daß Rosmini die Vertragslehre nicht negierte, wohl aber historisierte: Der Gesellschaftsvertrag stand demnach nicht am Anfang der *società civile*, sondern bildete ihre Vollendung !

Damit ergab sich aus seiner Sicht das Schema einer *zweigeteilten Welt*, deren eine Hälfte auf dem Weg der Individualisierung und Republikanisierung voranschritt, während die andere durch die Dominanz der Clans und Sippen konditioniert blieb.<sup>786</sup> Letzteres bedeutete, daß *Macht* stets nur konzentriert in den Händen eines Mannes oder einer kleinen Gruppe vorkam. Von der *vis imperii* profitierte dann immer nur ein einzelner, und folglich konnte es auch keine politische Erziehung auf breiter Basis durch die Partizipation an der Befehlsgewalt geben. Die Zweiteilung wurde markiert durch solche Bedingungen, aus denen heraus eine "erweiterte Regierung" entstehen konnte, und anderen Bedingungen, die lediglich "unvollkommen konstituierte Regierungen" gestatteten.<sup>787</sup>

Jene Bedingungen, die eine tatsächlich *politische* Entwicklung behinderten, vermutete Rosmini im Falle der Siedlungsgeschichte Germaniens: Hier konstatierte er eine Siedlung nach Sippenverbänden mit der Konsequenz, daß es zu keinem Zeitpunkt zur Formation echter bürgerchaftlicher Zusammenschlüsse, jenseits der lockeren *civitates*-Bündnisse, gekommen war.<sup>788</sup> Auch unter großen Anführern wie Maraboduus und Decebal waren nur kurzlebige Reiche als Verbindungen verschiedener Völker entstanden. Es hatte hier folglich jener Mechanismus nicht funktioniert, den er für das Gesetz der wirklich *politischen* Entwicklung hielt: die Partizipation der Masse, welche die Befehls- und Regierungsgewalt *für sich* wollte und dadurch die Disposition für eine kompakte zivile Regierung schuf.<sup>789</sup>

"Denn die Regierung konstituiert sich nur dann in solch vollkommener Weise, wenn man sie als notwendiges Instrument für die nationale Macht betrachtet, das heißt für eine Macht, an der - wie es in Griechenland und in Rom der Fall war - alle Mitglieder des Gesellschaftverbandes Anteil haben."<sup>790</sup>

---

<sup>784</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 320.

<sup>785</sup> Auch an diesem wichtigen Punkt nennt Rosmini seine Gewährsautoren nicht, aber es ist zu vermuten, daß er hier neben seinem ständigen "Gesprächspartner" Montesquieu auch David Hume hinzuzieht, der die Anpassungsfähigkeit des Menschen als eines "sehr flexiblen Wesens" betont hatte, vgl. D. Hume, *Über Handel*, in: ders., *Politische und ökonomische Essays*, cit., Bd. 1, S. 173.

<sup>786</sup> Vorbild ist auch hier Tocqueville, der die These entwickelt, nicht alle Völker seien zu einer demokratisch-republikanischen Verfassung gleichermaßen befähigt, vgl. ders., *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Teil 1, Kap. 8, Bd. 1, S. 238 ff., vgl. auch F. Mercadante, *La Russia, l'America e la "linea dell'incivilimento" nel pensiero politico di Rosmini*, cit.

<sup>787</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 320.

<sup>788</sup> So hatte es Cesare Balbo dargestellt in *Della letteratura negli undici primi secoli dell'era cristiana*, cit., S. 152 ff.

<sup>789</sup> Auch Hegel betont in der *Philosophie der Geschichte* die Besonderheit der germanischen "Genossenschaften" auf der Basis des persönlichen Treueverhältnisses: "So ist der Staat aus Privatrechten zusammengesetzt, und mühselig aus Kämpfen und Krämpfen ist erst spät ein verständiges Staatsleben zustande gekommen" (cit., S. 483).

Diese Gesetzmäßigkeit hielt er für die exemplarische Demonstration der dialektischen Wirkung der *Vorsehung* durch die Instrumentalisierung des kollektiven Willens zur Macht. Die *Vorsehung* bediente sich des menschlichen Willens zur Macht, um die zivilisatorische Höchstleistung hervorzubringen: die republikanische Regierung.<sup>791</sup>

#### **IV.2.12.) Die Geschichte der Kolonien als exemplarische Gründungsgeschichte**

Während die "erweiterte Regierung" der Republik in Rosminis Augen die *Vollendung* des Gesellschaftswerdungsprozesses darstellte, konnte seines Erachtens der historische Fall einer Staatsgründung durch *Kolonisatoren* Aufschluß über den *Beginn* von *società civile* geben. Dem Phänomen *Kolonie*, so haben wir gesehen, galt sein besonderes Interesse, denn er verstand sie im Sinne des republikanischen Prototyps<sup>792</sup>: Die klassische Neugründung geschah hierbei durch einzelgängerische Unternehmer- und Abenteurertypen, die sich aus ihren Herkunftsbindungen gelöst hatten und zur neuen Gemeinschaft verabredeten. Hier traf die individualistisch-kontraktualistische mit der naturgeschichtlich-naturnotwendigen Deutung von sozialer Genese zusammen. Das heißt: Die Reaktion auf bestimmte Lebensbedingungen und die Anpassung an spezifische Umstände produzierten ein Verhalten, das dann wiederum die Grundlage für eine bestimmte politische Konstellation schuf. Entsprechendes galt für die Art und Weise, in der sich im Osten die Völker *stammesweise* ausgebreitet hatten. Auch diese Siedlungsform - Antipode zum Prototyp "Kolonie-Republik" - verdankte sich der Anpassungsleistung an bestimmte klimatische und geographische Situationen.<sup>793</sup>

Solche Bedingungen waren das Werk der *Vorsehung*.<sup>794</sup> Sie sorgte im Fall der Koloniegründung dafür, daß der Drang zur Befreiung aus den Bindungen der Sippengemeinschaft - wie er bei den Kolonisatoren anzutreffen war - die Bedingung für

---

<sup>790</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, S. 320.

<sup>791</sup> Auch hier ist Hume's Einfluß zu vermuten, der in den Abhandlungen *Über den ursprünglichen Vertrag* und *Über den Ursprung der Regierung* seiner *Essays and Treaties* darlegt, wie sich die "natürliche" Herrschlust und der Willen zur Macht durch die politischen Institutionen als Kontroll- und Disziplinierungsinstanzen in das Recht auf Machtheilhabung verwandeln, vgl. ders., *Politische und ökonomische Essays*, cit., Bd. 1.

<sup>792</sup> Vgl. vorher Kap. IV.2.3.

<sup>793</sup> Rosmini orientiert sich hier eng an Rousseau, der im *Gesellschaftsvertrag* schreibt: "Wir haben also in jedem Klima natürliche Voraussetzungen, nach denen man die Form der Regierung bestimmen kann, zu der es durch das Klima notwendig kommen muß" (cit., Buch 3, Kap. 8., S. 86). Allerdings vermeidet Rosmini den rousseau'schen Determinismus: Für die *Entstehungsbedingungen* läßt sich eine Interdependenz von Verfassung und klimatisch-geographischen Bedingungen nachweisen; für die *Entwicklungsperspektiven* ist die Abhängigkeit weniger groß: Die christlich erleuchtete Vernunft ist imstande, solche Rahmenbedingungen zu überwinden. Auch die Zweiteilung der Welt ist folglich kein absolutes Naturgesetz.

<sup>794</sup> Machiavelli hingegen führt die Koloniegründungen und Völkerwanderungen auf die *necessità* zurück, die er ihrerseits an Hunger, Krieg und Unterdrückung festmacht, vgl. *Discorsi*, cit., Buch 2, Kap. 8, S. 157.

die Assoziierung zu "vollständig zivilen Gemeinschaften" schuf.<sup>795</sup> Diesen Vorgang bezeichnete Rosmini auch als "Neugründung" oder "Wiedergründung" eines Volkes.<sup>796</sup> Das "neue Volk" war der *Demos* im politischen Sinn, also aus bewußtem Gemeinschaftswillen, nicht mehr nur *Ethnos* durch Abstammung und Tradition. Entsprechend brachte die von ihm gleichfalls verwendete Metapher von der "künstlichen Familie" die Vorstellung zum Ausdruck, daß es sich bei der *società civile* um eine nicht durch Herkunft, sondern durch den politischen Willen geschaffene Gemeinschaft handelte.

Seine Überlegungen zur Geschichte der Siedlungsformen als Ausgangspunkt für eine Geschichte der Zivilisation und speziell für eine Geschichte der politischen Formationen folgten in mehrfacher Hinsicht Simonde de Sismondi. Sismondi war von einer primitiven Stufe in der ersten Phase der Sippensiedlung ausgegangen.<sup>797</sup> Das mythische Urvolk der "Pelasger" - Magnet des volkskundlichen Interesses in Italien auf der Suche nach nationaler Identität im 19. Jahrhundert<sup>798</sup> - hatte er, anders als die italienischen Autoren, nicht als Heroen der frühen Gesellschaftsgründer-Zeit gefeiert, sondern als halb-wilde, barbarische Siedler in Griechenland beschrieben.<sup>799</sup> Rosmini schloß sich dieser Hypothese an, weil sie

<sup>795</sup> Selbstverständlich bleibt als ständiger Gesprächspartner Montesquieu stets im Hintergrund: Die Bücher 14-18 von *Vom Geist der Gesetze* beschäftigen sich ausdrücklich mit dem Zusammenhang zwischen *Gesetzen* und *Klima*. Auch Adam Ferguson widmet dem "Einfluß von Klima und Lage" ein ausführliches Kapitel in seinem *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 108 ff.

<sup>796</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 322.

<sup>797</sup> Vgl. L. Bulferetti, *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico della Restaurazione*, cit.; die Autoren, die auf Sismondis Einfluß auf Rosmini aufmerksam machen, konzentrieren sich auf dessen ökonomische Theorie, die Rosmini für seine Lehre von der politischen Repräsentation heranzieht (vgl. dazu P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 68; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 110 ff., passim). Vernachlässigt wird, soweit ich sehe, daß sich Rosmini in seiner politischen Philosophie vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus detailliert mit Sismondis Artikel *Des colonies des anciens comparées à celles des modernes sous le rapport de leur influence sur le bonheur du genre humain* auseinandersetzt (erschieden in *Bibliothèque universelle de Genève*, Januar 1837). Eine Ausnahme ist Evandro Botto, *Etica sociale*, cit., S. 190. Er verweist darauf, daß Rosmini unter anderem bei Sismondi das historische Material findet, das ihn in der Überzeugung bestärkt, daß es von der geistig-sittlichen "Reife" eines Volkes abhängt, ob es zur Selbstregierung fähig ist; vgl. dazu Rosminis *Philosophie des Rechts*, in der es heißt, die Republik stelle dort einen Fortschritt dar, "wo ein Volk den intellektuellen Entwicklungsstand erreicht hat, daß es sich selbst regieren kann; daß es also in sich jenes Quantum an rechtlicher Freiheit aktiviert hat, das dafür sorgt, daß es das Bedürfnis danach verspürt, so wie es bei den Griechen und den Römern und generell bei allen Kolonien des Altertums der Fall war" (*Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, Buch 5, Nr. 1818, S. 1288; dt. Übersetzung von mir).

<sup>798</sup> Die pytagoreo-etrusko-pelasgischen, jedenfalls *präromanischen* Wurzeln der Italiener spielen in der Nationalmythologie des *Risorgimento* eine wichtige Rolle. Hauptquelle ist Vico, der bei diesen Völkern die "uralte italische Weisheit" ausgemacht hatte (*De antiquissima Italorum sapientia*). Bedeutende Vertreter der "pelasgischen" Ursprungstheorie sind Vincenzo Cuoco mit seinem Roman *Platon in Italien* (1804-1806) und Giuseppe Micali mit *Italien vor der Herrschaft der Römer* (1810), vgl. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit., S. 74, S. 112 ff., mit weiterer Literatur. Eine besondere Rolle spielt Vincenzo Gioberti, gemäß dessen providentieller Geschichtstheologie die Slawen, die Germanen und die protoitalienischen Pelasger die drei von der Vorsehung zwecks Zivilisierung der Menschheit ausgewählten Völker sind; vgl. V. Gioberti, *Del Primato morale e civile degli italiani*, cit., Bd. 1, Teil 1, S. 44, passim; weniger providentiell-mythisch aufgeladen ist Cesare Balbos migrationsgeschichtliche Rekonstruktion: Er nimmt an, daß die Pelasger ein möglicherweise aus dem Vorderen Orient verjagter semitischer Stamm mit weiter Ausbreitung im Mittelmeerraum waren, vgl. ders., *Sommario della storia d'Italia*, cit., Buch 1, S. 353.

<sup>799</sup> Hegel hält sich hingegen mit einem Urteil zurück. So heißt es in der *Philosophie der Geschichte* (cit., S. 324): "Ein Hauptvolk in Griechenland waren damals die Pelasger; die verwirrenden und sich widersprechenden

seine Vermutung stützte, Wanderung und Siedlung *durch die Sippen* garantiere noch keinen zivilisatorischen Fortschritt, das heißt keinen "gesellschaftlichen Zustand", welcher erst durch die Individual-Siedlung der Kolonisten geschaffen werde, also durch jene "Abenteurer-Gestalten", die die "Beengtheit der Sippen verlassen".<sup>800</sup>

Gerade die Auseinandersetzung mit Sismondi lehrte ihn aber auch, daß die zivilisatorische Leistung der Siedler-Kolonisten weder ein reiner Exportartikel, noch eine schlichte Adaptation vorfindlicher Strukturen war, sondern daß sie sich tatsächlich der *Vermischung* und *Integration* der Völker verdankte.<sup>801</sup> Der schweizer Autor hatte den in Griechenland durch ägyptische Siedler gegründeten Kolonien die höchste Zivilisationsstufe attestiert, wobei er dies auf den besonderen, auf Integration zielenden Umgang der Kolonisten mit der indigenen Bevölkerung zurückgeführt hatte. Allerdings hatte er dann als Ergebnis festgehalten, daß das so entstandene Zivilisationsniveau, sprich: die neu entstandene *patria* mit ihrer politischen Ordnung, *griechisch* gewesen war. Rosmini widersprach und bestritt die Möglichkeit der exklusiven Zuschreibung kultureller Leistungen. Speziell die politische Ordnung als die Vollendung der Zivilisation erwies sich seines Erachtens als Gemeinschaftswerk unterschiedlicher Völker und als Ergebnis der wechselseitigen Beeinflussung. Als Fiktion mußte folglich jeder Versuch entlarvt werden, Zivilisation - und im besonderen deren Höchstleistung, die *res publica* - als Produkt autochthon-autarker Qualitäten in Anspruch zu nehmen.

Damit erweiterte er noch einmal im demokratischen und universalistischen Sinne den Kreis derjenigen, die an der Errichtung fortschrittlicher politisch-staatlicher Strukturen mitwirkten: Es war nicht nur *innerhalb* eines Volkes *die Masse*, die sich zum Träger des politischen Willens entwickelte, der dann zur Entstehung republikanischer Verhältnisse führte.<sup>802</sup> Diese verdankten sich vielmehr auch multikulturellen Einflüssen, die von unterschiedlichen Völkern produziert wurden. Sie alle bildeten seiner Auffassung nach die eine, universale Menschheit, die nach dem Willen der Vorsehung gemeinschaftlich zum Fortschritt des Menschengeschlechts beitrug. An die Stelle einer Idee der autochthonen Kultur setzte er die Idee einer menschheitlichen Zivilisationsgeschichte als Geschichte des unendlichen

---

Nachrichten, welche wir von ihnen haben, sind von den Gelehrten auf die mannigfaltigste Weise in Einklang zu bringen versucht worden, da eben eine trübe und dunkle Zeit ein besonderer Gegenstand und Anspornung der Gelehrsamkeit ist."

<sup>800</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 322.

<sup>801</sup> So auch Hegel in der *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 327: Im Gegensatz zu den englischen Kolonien in Nordamerika, so Hegel, mischen sich "durch die Kolonisten Griechenlands Eingeführtes und Autochthonisches".

<sup>802</sup> So wie es Vico an den Auseinandersetzungen der römischen *plebs* mit den *patres* gezeigt hatte, vgl. dazu auch B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 178 ff.



Austauschs.<sup>803</sup> Das war die Lehre, die er aus der völkerkundlichen Untersuchung ableitete. Sie bleibt festzuhalten, unabhängig von der Frage, was an Rosminis historischen Kenntnissen aus der Sicht der späteren Geschichtswissenschaft zu korrigieren sein mag. Für ihn lieferte die Geschichte der Völker die Erkenntnis, daß *Fortschritt* stets in der interdependenten Bewegung von *Integration* und *Universalisierung*, Vertiefung und Erweiterung, bestand.

Ausschluß und Abgrenzung stellten hingegen Dekadenzerscheinungen dar und konnten entsprechend herangezogen werden, um Fehlentwicklungen einer Gesellschaft zu diagnostizieren.<sup>804</sup> Umgekehrt verdankte sich Innovation stets der wechselseitigen Erziehung der Völker und ihrer "glücklichen Mischung", von der Sismondi gesprochen hatte.<sup>805</sup> Selbst dort, wo er den schweizer Historiker im Detail korrigierte, folgte Rosmini der großen republikanischen Linie, die dieser vorgezeichnet hatte. So unterstrich er, daß sich die politische Gesellschaft in den Kolonien durch "allergrößte Gleichheit" auszeichnete. Die Mitglieder der "künstlichen Familie", die hier entstand, mochten unterschiedlicher sozialer Herkunft sein, aber in der neuen Gesellschaft galten solche Standesunterschiede nicht.<sup>806</sup>

Sismondi hatte in seiner Darstellung den Akzent auf diese ursprüngliche Gleichheit gelegt. Rosmini betonte zusätzlich, daß die Abwesenheit sozialer Ungleichheit in der frühen Zeit aus der Dominanz des *Gemeinschaftsethos* resultierte. Republikanische *Gleichheit* war in seinen Augen dadurch gegeben, daß das Sozialverhalten aller Bürger ausschließlich gemeinschaftsorientiert gewesen war. Darin erkannte er den Beweis dafür, daß Freiheit und Gleichheit in der Gesellschaft *ursprünglicher* und *naturnotwendiger* waren als Unfreiheit und Ungleichheit. Letztere mußten als späte Verfallsformen einer degenerierten Gesellschaft betrachtet werden. Die ursprüngliche Polis-Kolonie kannte keine Abhängigkeit innerhalb der Gesellschaft durch Sklaventum, Knechtschaft oder Pachtwesen.<sup>807</sup> Sie war deshalb, mit

<sup>803</sup> So auch Cesare Balbo in seinen von Guizot inspirierten Betrachtungen zu Begriff und Idee von "Zivilisation", "civilisation", "incivilimento" und "civiltà", vgl. ders., *Della civiltà in generale ed in particolare dei costumi nel mondo antico e nel moderno* (Brief-Traktat an Cesare Cantù aus dem Jahr 1836), in: ders., *Storia d'Italia ed altri scritti*, cit., S. 238-267.

<sup>804</sup> Rousseau spricht im *Gesellschaftsvertrag* davon, daß sich im Verfallsstadium der Staat "zusammenzieht". Er präzisiert: Die Regierung bildet dann gewissermaßen einen Staat im Staat: "Ich will damit sagen, daß der große Staat sich auflöst und in ihm ein anderer sich bildet, der einzig aus den Gliedern der Regierung zusammengesetzt und für den Rest des Volkes nur dessen Herr und Tyrann ist" (Buch 3, Kap. 10., S. 95). Diese Verfallssituation stellt die Antithese zu Rosminis "erweiterter Regierung" als Selbstregierung der Bürgerschaft dar.

<sup>805</sup> J. C. L. de Sismondi, *Les colonies*, cit., S. 5.

<sup>806</sup> Auch hier könnte Adam Ferguson mit seiner nüchternen Betrachtungsweise ein Gewährsmann sein. Es ist einfach *plausibel*, so Ferguson, daß in der frühen Phase, im Übergang "from a state of rudeness and simplicity, men must be expected to act from that spirit of equality, or moderate subordination, to which they have been accustomed". "[...] we cannot be at loss for the causes which, in small communities, threw the balance on the side of democracy", ders., *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 128 f.

<sup>807</sup> Das ist der angenommene "natürliche" Idealzustand: "Plutarch berichtet uns in seinem Leben des Numa", schreibt Montesquieu, "im Zeitalter des Saturn habe es weder Herren noch Sklaven gegeben. Das Christentum hat dieses Zeitalter in unseren Breiten wieder heraufgeführt." (*Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 15., Kap. 7., S. 268.)

Rosminis Worten, eine "wirkliche politische Gesellschaft", wobei er, Sismondi korrigierend, nicht von *vollständiger* Gleichheit ausgehen wollte - die ihm prinzipiell unmöglich schien - wohl aber von einer nach menschlichem Maß größtmöglichen Gleichheit. Deren Quelle bildete jedoch keine abstrakte Rechtsgleichheit, sondern der gemeinsamer *politische Wille*, der sich in republikanischem Sinne auf die gemeinschaftliche Führung der Polis konzentrierte. Sie stellte den "einzigen Zweck des Denkens" aller Mitglieder dar.<sup>808</sup> Diese Akzentsetzung war wichtig, betonte sie doch weniger die Isonomie, als die Integration: Es ging Rosmini nicht so sehr darum, zu zeigen, daß das ursprüngliche Gesellschaftsmodell eine Gesellschaft *von Gleichen* war, als darum zu zeigen, daß sich unter den Bedingungen der Gesellschaftsneugründung eine Republik einstellte, an der *alle beteiligt* waren.

Bei Sismondi fand er aber nicht nur die Geschichte der Koloniegründung als Geschichte der Selbst-Regierung der Polis-Gemeinschaft vorgezeichnet, sondern er übernahm von dem schweizer Historiker auch die Vorstellung, daß eine solche Selbstlenkung eine erstrangige demokratische Bildungsquelle darstellte. Die Republik als solche war eine *Erziehungsanstalt*, weil sie alle Bürger durch politische Partizipation auch zu geistiger Aufgeschlossenheit animierte.

Zwei Begriffe in Rosminis politischem Vokabular charakterisieren diesen Prozeß des Politisch-Werdens einer Gemeinschaft besonders nachdrücklich: zum einen der Begriff *fondazione*. Er bezeichnet den Vorgang der *Gründung* einer Gesellschaft ebenso wie den der *Verschmelzung* ihrer *sozii* als die beiden Momente der Entstehung des Gemeinwesens durch einen gemeinschaftlichen politischen Willen. Der zweite zentrale Begriff oder besser: die zweite zentrale Redewendung war die Rede von der Vereinigung der Bürger "in einer einzigen, öffentlichen, bürgerlichen Regierung"<sup>809</sup> Diese Formel kehrte immer wieder: Die Bürger konstituieren sich "als Regierung" oder "in einer Regierung". Rosmini sagte ausdrücklich nicht "die Bürger *haben* eine Regierung", sondern sie *sind* selbst die Regierung ! Nicht *die* Regierung wurde eingerichtet, sondern die Gesellschaft "*als* Regierung".<sup>810</sup>

<sup>808</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 326.

<sup>809</sup> Ebd., S. 327.

<sup>810</sup> Hegel setzt beim Kolonisierungsmodell einen anderen Akzent: Er nimmt eine Besiedlung durch "Königshäuser" an, wodurch von Anfang an Untertänigkeit gegeben ist. "Denn die Fürsten als Heroen wurden für höheren Geschlechts angesehen. Die Völker waren ihnen untergeben, nicht als durch ein Kastenverhältnis von ihnen unterschieden, noch als unterdrückt, noch im patriarchalischen Verhältnisse, wonach das Oberhaupt nur Vorsteher des gemeinschaftlichen Stammes oder der Familie ist, noch auch in dem ausdrücklichen Bedürfnisse einer gesetzlichen Regierung, sondern nur in dem allgemeinen Bedürfnisse, zusammengehalten zu werden und dem Herrscher, der die Gewohnheit zu befehlen hat, zu gehorchen, ohne Neid und üblen Willen gegen denselben" (*Philosophie der Geschichte*, cit., S. 328 f.). Dieses Modell ist nur auf den ersten Blick dem rosminischen entgegengesetzt. Tatsächlich nimmt auch Rosmini an, daß sich in einer Gemeinschaft von Gleichen aufgrund persönlicher Autorität alsbald ein Anführer an die Spitze setzt.

Dasselbe Konzept republikanischer Identität brachten die Überlegungen zum Ausdruck, die die bauliche Anlage der *civitas* betrafen. Die urbanistische Konstruktion entsprach demnach der politischen Idee. Rosmini stellte sich die Anlage der ursprünglichen Stadt als "großes, allen gemeinsames Haus" vor, und folgte erneut Sismondi in der Auffassung, daß eine solche Siedlungsweise nicht nur funktional im Sinne der Wehrhaftigkeit war, sondern auch erzieherisch prägend für das Bürgerbewußtsein. Die Stadt als bauliches Abbild des wehrhaften republikanischen Geistes förderte ihrerseits wieder die Gleichheit der Lebensverhältnisse und verhinderte Besitzanhäufung.<sup>811</sup>

#### **IV.2.13.) Ständegesellschaft versus Republik**

Das Gegenmodell zu dieser Form der republikanischen Vergesellschaftung stellten in Rosminis Augen soziale Strukturen dar, die wesentlich durch Stratifikation gekennzeichnet waren. Ägypten beispielsweise hatte sich nicht zur echten *società civile* fortentwickelt, denn es hatte keine expliziten Gesetzeswerke geschaffen - unverzichtbarer Bestandteil politischer Zivilität - sondern die Lebensgewohnheiten der Familiensippen festgeschrieben und tradiert. Ähnlich *Indien*: Die indische Gesellschaft interessierte ihn, weil er sie als Paradebeispiel einer gut funktionierenden, nicht-republikanischen, sondern nach Ständen oder Kasten geordneten Gesellschaft betrachtete.<sup>812</sup> Die ursprüngliche Siedlungsform in Familiensippen war erhalten geblieben und hatte sich zu einem religiös vielfach abgestützten Kastensystem ausgebildet.<sup>813</sup> Dieses verhinderte zwar die Entfaltung einer echten politischen Identität und Gemeinwohlorientierung, aber es sorgte für ein anderes Gut, dem Rosmini hohen Wert beimaß: Das Kasten- oder Ständesystem bildete ein Bollwerk gegen den allmächtigen Staat. Die religiös begründeten Lebensgewohnheiten setzten jeder Herrschermacht Grenzen. Denn die Rechte und Privilegien der Kasten galten als unberührbar und konnten nicht willkürlich verändert werden. Unter einer solchen Herrschaft der Traditionen und Gewohnheiten wie in

<sup>811</sup> Vgl. Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 7, Kap. 1, S. 174 ff. Der Autor begründet dort die Avversion der antiken Autoren gegen den Reichtum, insofern dieser einen Störfaktor der republikanischen Identität darstellte. Daher wurde er entweder möglichst ganz verhindert oder zumindest mit gemeinnützigen Auflagen versehen; so auch Adam Ferguson, der im Zusammenhang mit der "civil liberty" ausführlich auf die Haltung zum und den Umgang des Altertums mit dem Privateigentum eingeht, vgl. ders., *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 156 ff.

<sup>812</sup> Bekanntlich widmet auch Hegel dem "Fall Indien" sehr ausführliche Betrachtungen in der *Philosophie der Geschichte* (cit., S. 211-255). Viele Beobachtungen decken sich mit denjenigen Rosminis. Allerdings nimmt Hegel Indien als Beweis dafür, daß "Gleichheit im Staatsleben [...] etwas völlig Unmögliches" ist. Indien dient ihm, um zu zeigen, daß man den Staat eben nicht, wie er sagt, "lediglich von der abstrakt rechtlichen Seite" betrachten darf, um dann zu folgern, "es müssen keine Unterschiede der Stände stattfinden" (S. 220).

<sup>813</sup> Auch Jacob Burckhardt deutet das indische Kastenwesen als Resultat arbeitsteiliger Funktionen, die innerhalb der Familie weitergegeben wurden und dadurch bei "Verneinung des Individuellen" zu einer "ererbten Vollendung äußerlicher Geschicklichkeiten" führten, vgl. ders., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., hier S. 119 (in dem Kapitel *Die Kultur in ihrer Bedingtheit durch den Staat*).

Indien oder Ägypten konnte sich keine starke staatliche Macht etablieren. Der Staat blieb unterentwickelt und war um so weniger *absolutus*, je stärker die überkommenen Wertesysteme religiös abgestützt wurden. Im Ergebnis erschien dies Rosmini ebenso ambivalent wie das Phänomen der staatlichen Macht insgesamt: Er erkannte, daß in solch gewohnheitsrechtlich organisierten Systemen die Herrschermacht beschränkt war, was ihm erstrebenswert erschien; aber er sah andererseits, daß dadurch dem Fortschritt das notwendige Instrument der *starken Regierung* fehlte. Die Entstehung einer "vollkommenen Zivilregierung", die sich gegen die Macht der Gewohnheit durchsetzte, blieb aus.

Er hat daher auch aus dem Modell "Indien" keineswegs ein Plädoyer für den Ständestaat oder für die Klassengesellschaft abgeleitet. Seine Argumentation zielte in eine andere Richtung: Er sah durch den Befund seine These bestätigt, daß das im *Ethos* einer Gesellschaft verankerte Rechtsbewußtsein die Rechte nachhaltiger schützte, als es eine geschriebene Verfassung tun konnte. Wenn die wechselseitige Anerkennung der Rechte der *sozii* in den Normen und religiösen Vorschriften begründet war, dann funktionierte dies als Garantie besser als jede konstitutionelle Garantie.<sup>814</sup>

Die Tatsache, daß in einer stammesweise entstandenen und etablierten Gesellschaft wie im Falle Indiens die Gemeinwohlorientierung wenig ausgebildet war, führte Rosmini darauf zurück, daß dort diejenige entwicklungsgeschichtliche Epoche fehlte, in der sich normalerweise die größte soziale Kohäsion herausbildete: die expansionistische Epoche, in der sich Leistungsdruck und Prestigebedürfnis im Wettstreit mit einem Konkurrenten nach innen als identitätsstiftend erwiesen und die Massen an die Gesellschaft respektive an die Nation banden. Er ging davon aus, daß während dieser Phase eine intensive emotionale Identifizierung mit der gemeinsamen Sache stattfand und daß sich auf diese Weise ein Kollektivwille herausbildete, "der die Bürger sozusagen absorbierte"<sup>815</sup>. Diese Phase war insofern entscheidend für ein politisches Gemeinwesen, als in ihrem Verlauf der Schritt von der Stammesorientierung zur Bindung an die *civitas* oder *patria* vollzogen wurde. Wurde diese Phase entwicklungsgeschichtlich ausgelassen, blieb die *volontée générale* schwach.

Damit zeichnete sich als Ergebnis dieser *Kultursoziologie der Gruppenidentität* ein Zweier-Schema ab, bei dem auf der einen Seite das Modell der intensiven Clan-Bindung inklusive funktionaler Arbeits- und Aufgabenteilung stand, während auf der anderen Seite die

---

<sup>814</sup> Die Frage nach der bestmöglichen Garantie der Freiheit steht im Zentrum von Rosminis politischer Philosophie, und er gibt unterschiedlich nuancierte Antworten, die mal stärker der *Moralität*, mal der *Legalität* den Vorzug geben: Während er in der *Philosophie der Politik* im Anschluß an Montesquieu die Bedeutung des Bürgerethos betont, hebt er an anderer Stelle die Unverzichtbarkeit der institutionellen Verankerung hervor, beispielsweise in den *Verfassungsentwürfen* (*Progetti di costituzione*, cit., S. 230); vgl. dazu F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 303 ff.

<sup>815</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 299.

Integration in einen Kollektivwillen und die Identifizierung mit dem (nationalen, staatlichen) Ganzen stand. Rosmini hat sich nicht eindeutig zu der Frage geäußert, ob dieses zweite Modell *nur* dann verwirklicht wurde, wenn die politische Gemeinschaft eine Art *Feuertaufe* durch einen Krieg erlebte. Unstrittig war für ihn jedenfalls, daß sich die Projektion der Affekte auf das Gemeinwesen, also die Entstehung von *Patriotismus*, und die Preisgabe der stammesmäßig tradierten Gewohnheiten nur in jenem Zeitalter vollzogen, das er das Zeitalter von "Herrschaft und Ruhm" nannte. Trat dies nicht ein, bildete sich auch kein starker Staat mit einer zentralen Regierung heraus, wie er unter Berufung auf William Robertson konstatierte.<sup>816</sup> Eher entstand ein vielgliedriges Reich mit zahlreichen lokalen Machthabern wie in Indien.

Beide Modelle besaßen Vorzüge, beide bargen Risiken. Dem ständischen System, zu dem er das Kastenwesen rechnete, billigte Rosmini zu, daß es durch Ausdifferenzierung und Verästelung sowie durch die schier unantastbaren tradierten Rechte einen *Schutz gegen staatliche Omnipotenzansprüche* bieten konnte. Denn der politische Regulierungswille blieb, anders als im vereinheitlichten Staat, nur schwach, was aber natürlich nicht bedeutete, daß nicht lokale Machthaber für den einzelnen genauso bedrückend sein konnten wie ein machtvoller Staat. Doch trotz der Vorzüge, die er beim ständischen System entdeckte, blieb für Rosmini das Modell einer *echten* politischen Gesellschaft, wie es sich im Westen verwirklicht hatte, die großartigere zivilisatorische Leistung. Ihre Überlegenheit lag seines Erachtens eben in dem Gedanken der *res publica*.<sup>817</sup>

#### **IV.2.14.) Der Kairos der Gründung**

Drei Bedingungen mußten nach seiner Überzeugung erfüllt sein, damit es zur Gründung einer *società civile* kommen konnte. Der *Kairos* ihrer Entstehung war gegeben, wenn das göttliche,

<sup>816</sup> Der Historiker William Robertson (1721-1793) war in Italien nicht nur mit seiner *History of Scotland during the Reigns of Queen Mary and of King James VI* (1759) und seiner *History of America* (1777) präsent, sondern auch durch die Übersetzung seiner Studie aus dem Jahr 1791 über Indien und die Indienkenntnisse des Altertums. Diese Studie trug den Titel *An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India*. 1827 hatte Gian Domenico Romagnosi die italienische Version unter dem Titel *Ricerche storiche sull'India antica con note, supplementi ed illustrazioni di G. D. Romagnosi* herausgegeben (Mailand 1827), Bde. 1-2. Rosmini zitiert daraus mehrfach. Cesare Balbo nennt Robertson im Kreis der englischen und schottischen Historiker und Philosophen der Aufklärung, die die Geschichtsschreibung als "philosophische" Geschichte erneuert haben, so wie auch Pietro Borsieri lobend von Robertson gesagt hatte: "Um ein *großer, unsterblicher* Historiker zu sein, muß man eine Philosophie im Kopf haben, die diejenige der Epoche, in der man schreibt, übersteigt, so wie Tacitus, Machiavelli, Gibbon, Robertson oder Hume"; vgl. C. Balbo, *Della letteratura*, cit., S. 137, S. 312; P. Borsieri, *Avventure letterarie di un giorno o consigli di un galantuomo a vari scrittori* (1816), in: *Manifesti romantici*, cit., S. 255-388, hier Kap. 2, S. 294.

<sup>817</sup> Präzise bringt Adam Ferguson diesen Gedanken zum Ausdruck: "It is in conducting the affairs of civil society, that mankind find the exercise of their best talents, as well as the object of their best affections", ders., *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 155.

das kollektive und das individuelle Potential zusammenwirkten.<sup>818</sup> Darunter verstand er eine Konstellation, bei der die individuelle Leistung vom Kollektiv aufgegriffen und mitgetragen wurde. *Ob* es dazu kam, lag im Ermessen der Vorsehung. Das "göttliche Element" bezeichnete also die Verfügung über den günstigen Moment des individuellen Handelns in Korrelation zur *Masse*. Das heißt, daß in die sozial- und kulturgeschichtliche Analyse der Entstehungsbedingungen stets die Theodizee-Reflexion eingebettet blieb.

Die universale Menschheitsüberlieferung - gerade auch die Überlieferung in Mythen, der Rosmini im Anschluß an Vico große Aussagekraft zuschrieb<sup>819</sup> - verband die Heldentaten des zivilisatorischen Fortschritts stets mit den Namen einzelner Personen. Tatsächlich lag deren Leistung seiner Ansicht nach darin, zunächst einige gewissermaßen *propädeutische* Voraussetzungen für die Gründung der *zivilen Gesellschaft* zu schaffen, insofern diese nur auf einem bestimmten zivilisatorischen Entwicklungsniveau entstand.<sup>820</sup> "Vorarbeiten" waren erforderlich, Hindernisse für die Errichtung eines zivilen Zusammenlebens (it. *convivenza civile*) mußten entfernt werden. Anderenfalls war ein gesittetes, geregeltes Leben in Gemeinschaft nicht möglich.

Die wichtigste Bedingung ließ sich aus der religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Analyse schließen. Rosmini hat diese Bedingung die "Wiederherstellung des göttlichen Elements" genannt. Die *Errichtung der Altäre* hielt er für die grundlegende Zivilisierungsmaßnahme. Vom Standpunkt der *Vorsehung* aus war das "göttliche Element" also die Gewährleistung eines günstigen Augenblicks für das Zusammenwirken von Individuum und Kollektiv. Vom Standpunkt der *Gesellschaft* aus war das "göttliche Element" die erste und wichtigste Kulturleistung, die in der Einführung einer für die Gemeinschaft verbindlichen Religion bestand.<sup>821</sup> Alle Quellen der Frühzeit ließen sich in diesem Sinne deuten: Am Beginn jeder Form von zivilem Zusammenleben stand die Errichtung des *einheitlichen Kultus*.<sup>822</sup>

<sup>818</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch 3, Kapitel 9 und 10.

<sup>819</sup> Zu Vicos Entdeckung des "unbeabsichtigten" Aussagewerts der Mythen, vgl. B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 131 ff, S. 156 ff. Übereinstimmend, allerdings ungleich witziger, plädiert Adam Ferguson dafür, die antiken Mythen neu zu interpretieren, und kommt zu dem Schluß: "In this manner fiction may be admitted to vouch for the genius of nations, while history has nothing to offer that is intitled to credit" (*Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 77).

<sup>820</sup> Dies deckt sich mit Rousseaus Feststellung, "für Menschen wie für Nationen gibt es eine Zeit der Reife, die man abwarten muß, bevor man sie Gesetzen unterwerfen kann; aber die Reife eines Volkes ist nicht immer leicht zu erkennen, und wenn man zu früh kommt, ist das Werk fehlgeschlagen", in: *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 8, S. 49.

<sup>821</sup> Dabei kann sich Rosmini wiederum auf Vico berufen, der dargelegt hatte, daß im "Zeitalter der Götter" der religiöse Kult mit den Weissagungen durch die Auspizien sowie die Ehen und die Begräbnisse institutionalisiert werden, vgl. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, cit., Kap. 4 und 5, S. 190 ff., vgl. dazu B. Croce, *Die Philosophie des Giambattista Vico*, cit., S. 144 ff.

<sup>822</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 340.

Auch spätere Zeugen, auf die sich Rosmini berief, attestierten der Religion diese einmalige gemeinschaftsstiftende Qualität. Er fand die Lehre von der Unverzichtbarkeit der Religion bei den Kirchenvätern, vor allem Eusebius und Clemens von Alexandrien. Sie berichteten von den mythischen Anfängen der Zivilisation, in denen große Männer die Götterverehrung geregelt und die kultischen Handlungen systematisiert hatten.<sup>823</sup> Anders als seine Gewährsautoren löste Rosmini diesen Vorgang jedoch aus der ausschließlich heilsgeschichtlichen Optik. Den Vorgang der Religionsstiftung betrachtete er *nicht* in erster Linie aus der Perspektive der Vorbereitung des *wahren* Glaubens – der *praeparatio evangelica*, nach Eusebius<sup>824</sup> – sondern aus der Perspektive der universalen sozialen Wirkung von Religion. Insofern stand er Augustinus näher, von dem er die Parallelisierung von Profangeschichte der Antike und biblisch-heilsgeschichtlichem Bericht übernahm.<sup>825</sup> Die Parallelität der Erzählungen in der Bibel und in den antiken Mythen und historischen Darstellungen bewies die Struktur-Identität im Ablauf der Gemeinschaftsgründung: Die Errichtung eines einheitlichen Kultes zu Ehren der Gottheit war der entscheidende Schritt auf dem Weg zur *società civile*.

Doch die Verbindlichkeit des *Kultus* stellte nur eine, wenngleich in Rosminis Augen die wichtigste Passage zur Zivilisiertheit dar. Als weiterer kulturgeschichtlich bedeutsamer Moment erschien ihm die Regelung und Vereinheitlichung der *Zeit*; sodann hielt er die Regulierung des generativen Verhaltens durch Vorschriften, die die *Ehe* betrafen, für unverzichtbar, wie wir gesehen hatten; desweiteren die Einführung der *Schrift*, den Übergang zur Seßhaftigkeit durch *Ackerbau* und *Viehzucht* und schließlich die Sicherung des Gemeinwesens durch die Organisation der gemeinsamen Verteidigung, insofern die Kontinuität einer befriedeten Landwirtschaft eine der Voraussetzungen zivilen Lebens darstellte. Alle diese Leistungen verdankten sich, der Überlieferung zufolge, großen Einzelgestalten, die zum Wohl der Allgemeinheit gehandelt hatten.<sup>826</sup> Die Gesellschaftsgründung und –ausstattung mit Reglements geschah durch die Weisheit einer Führergestalt, sie verdankte sich also der menschlichen Vernunft. Rousseau folgend sah

<sup>823</sup> Zu Eusebius vgl. E. Herrmann, *Ecclesia in re publica*, Frankfurt 1980; zu Clemens von Alexandrien und seinen *Stromateis* vgl. A. M. Ritter, *Clemens von Alexandrien*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche I*, Stuttgart 1984.

<sup>824</sup> Zu Eusebius' *Praeparatio Evangelica*, vgl. E. Dassmann, *Augustinus*, cit., S. 132 ff.

<sup>825</sup> Ebd., S. 130 ff.

<sup>826</sup> Interessant ist das Detail, das Hegel zur Diskussion beisteuert: daß die sagenhaften Persönlichkeiten, die dies leisten, sämtlich *Fremde* sind: "Es wird angegeben, wie die verschiedenen Staaten von Fremden gestiftet worden sind. So wird Athen von Kekrops gegründet, einem Ägypter, dessen Geschichte aber in Dunkeln gehüllt ist" (in: *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 326 ff., mit vielen weiteren Beispielen). Auch Rosmini betont, daß Numa Pompilius nicht aus Rom stammte, vgl. ders., *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit., S. 59; zu Hegels Rekonstruktion der Gründungsmythen des Altertums, vgl. auch A. Dempf, *Reichskunst und konservative Ästhetik*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus*, cit., S. 541-560.

Rosmini hier eindeutig den großen Einzelnen am Werk, den *Legislateur*, nicht die fiktive Versammlung bindungsloser Individuum im vorgesellschaftlichen Zustand.<sup>827</sup> Antrieb für die Gesellschaftsgründung konnten Naturnotwendigkeiten sein - ja, es schien ihm, daß gerade die Einsicht in die (Natur)-Notwendigkeit die großen Führerpersönlichkeiten auszeichnete.<sup>828</sup> Das nahm in seinem Verständnis der *Setzung* oder *Schaffung* der Gesellschaft aber nicht die Qualität eines freien, schöpferischen Willensaktes und einer Vernunftentscheidung. Die Gesellschaft und insbesondere ihre Gründung erwiesen sich gewissermaßen als Erprobung der Tüchtigkeit der menschlichen Vernunft.

*Kultursoziologisch* betrachtet zeigte sich aber auch, daß zur Gründungsgeschichte der Gesellschaft die spezifische "Disponiertheit der Masse" gehörte.<sup>829</sup> Um tatsächlich zum Nutzen des zivilisatorischen Fortschritts wirken zu können, bedurfte die individuelle Leistung einer bestimmten *Re-aktion* auf Seiten des Volkes. Diese Reaktion hing von der Entwicklungsstufe der großen Menge ab. Im günstigen Falle des *Kairos* der Gesellschaftsgründung kam es also zu einer spezifischen Interaktion von Einzelem und Masse durch die Konvergenz des individuellen Willens mit dem *Gemeinwillen* des Volkes.<sup>830</sup> Die Frage nun, ob und unter welchen exakten Umständen Menschen auf Innovationen reagierten, mit ihnen zurecht kamen und sie tatsächlich im Sinne der Gemeinschaft internalisierten, erschien Rosmini als äußerst komplexes Problem. Es handelte sich dabei seines Erachtens um einen Vorgang, den die Wissenschaft höchstens *ex post* analysieren konnte, der jedoch keinesfalls im Vorhinein berechenbar und planbar war. Das Zusammentreffen von individueller Aktion und massenhafter Reaktion delegierte er daher erneut an die Kompetenz der göttlichen Vorsehung. Der Verweis auf sie diente ihm als Universalerklärung, insofern hier ein soziales Phänomen vorlag, das sich als ebenso *wirksam* und *de facto* nachweisbar, wie in seiner Genese *undurchschaubar* erwies. Er war sich bewußt, daß gerade die Frage nach den Gründen dafür, daß es zu einer solchen Interaktion von Einzelem und Masse kam, eine zentrale Frage der politischen Theorie und Praxis darstellte.<sup>831</sup> Und doch sah er sich außerstande, eine optimistische Prognose abzugeben, was die Beantwortbarkeit dieser Frage anging. Hinsichtlich des spezifischen günstigen Moments

<sup>827</sup> Vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch II, Kapitel 7, S. 43 ff.

<sup>828</sup> "Where Lycurgus employed anew to operate on the materials we have described, he would finde them, in many important particulars, *prepared by nature herself for his use*," schreibt Ferguson in seinem *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 94 (kursiv von mir).

<sup>829</sup> Das ist jene "Reife", von der Rousseau gesprochen hatte, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 8, S. 49.

<sup>830</sup> Zur Interaktion von "Masse" und "Individuum" (Gesetzgeber) bei Rosmini, vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 339 f., sowie M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 105 ff.

<sup>831</sup> Zur Interaktion von Masse und Gesetzgeber und der Notwendigkeit des "richtigen Augenblicks" vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 339.



für ein harmonisches Zusammenwirken von Individuum und Masse ließen sich zwar im Verborgenen wirkende Kräfte diagnostizieren, aber eine wissenschaftliche und für die politische Praxis taugliche Letzterklärung gab es nicht. Es konnte festgestellt werden, daß die Masse ohne die besondere *Disponiertheit* nicht auf die Initiative des großen Einzelnen reagierte, aber die Schaffung einer solchen Bereitschaft entzog sich den menschlichen Steuerungstechniken. So bilanzierte er:

"Die bürgerlichen Gesellschaften entstehen also durch das Zusammentreffen zweier Wirkkräfte: die Disposition der Massen in Übereinstimmung mit der Tatkraft eines einzelnen, der aus den Massen heraustritt und sich über sie erhebt. Die Übereinstimmung und Entsprechung dieser beiden Wirkkräfte ist von Gott, nicht von den Menschen festgelegt und abgestimmt."<sup>832</sup>

Damit war Rosmini zufolge eine Gesetzmäßigkeit benannt, die für die gesamte Entwicklungsgeschichte von Staatsgesellschaften galt. Stets ging es darum, daß es zur Interaktion mit dem Volk kam, was dessen spezifische politisch-soziale *Geeignetheit* voraussetzte.

Interessanterweise hat er diesen soziologischen Befund in einem implizit demokratischen, rousseau'schen Sinn noch verstärkt. Denn er zog ein doppeltes Fazit aus der Lehre von der *Kairòs*-Konstellation des harmonischen Zusammenwirkens der Masse mit den Einzelpersonen. Zum einen hielt er fest, daß der Anteil *der Masse* am zivilisatorischen Fortschritt nicht weniger wichtig als derjenige der großen Einzelpersönlichkeit war, insofern die *Masse* mit ihrer "verborgenen Disposition" ebenso dazu beitrug wie die Einzelperson "mit der sichtbaren und kühnen Tat".<sup>833</sup> Zum anderen unterstrich er, daß es in der Gesellschaft letztlich ohne die Zustimmung der Masse oder, vorsichtiger ausgedrückt, ohne deren *Bereitschaft zur Gefolgschaft*, keinerlei Entwicklung gab. "Bereitschaft" und "Disposition" oder auch "Reife" bezeichneten dabei Momente der unverzichtbaren Akzeptanz und Konsensbildung, die allerdings nicht notwendigerweise die demokratisch-formale Zustimmungsproklamation umfaßten, sondern auf den soziologischen Befund verwiesen, daß politisch und sozial relevante Entscheidungen und Entwicklungen der impliziten oder expliziten Gefolgschaft des Volkes beduften. Diese explizite oder implizite Gefolgschaft war für Rosmini identisch mit dem *Allgemeinwillen*, der sich nicht notwendigerweise ausdrücklich artikuliert, der aber *de facto* ein maßgeblicher Steuerungsfaktor der Gesellschaft war.

---

<sup>832</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 342; vgl. auch Jacob Burckhardts Feststellung: "Nicht jede Zeit findet ihren großen Mann, und nicht jede große Fähigkeit findet ihre Zeit", in: ders., *Das Individuum und das Allgemeine*, in: ders., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., S. 299.

<sup>833</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 344.

So hat er auch sehr nachdrücklich betont, daß die Entstehung der Gesellschaft selbst bereits ein Gemeinschaftswerk darstellte, dessen Leitung bei einer Führungspersönlichkeit lag, an dessen Zustandekommen aber die Masse einen ebenso bedeutenden Anteil hatte. In dem Maß, wie er diesen Anteil würdigte, relativierte sich die Leistung der "großen Männer" in der Geschichte. Ihre historisch-soziale Führerrolle bestand genaugenommen in der Wahrnehmung ihrer *Repräsentanzfunktion*: Es war die Aufgabe des großen Einzelnen, den Allgemeinwillen *zu deuten und zu vollziehen*<sup>834</sup>, was ihn zwar aus der breiten Masse heraushob, die republikanische Ur-Situation aber in Rosminis Augen nicht sprengte, weil es sich um eine soziale Funktion ohne willkürliche Zugangsbeschränkung handelte. Die Exklusivität der Aufgabe war mit der besonderen natürlichen Qualität der betreffenden Person legitimiert, und dies war für die Masse unmittelbar erfahrbar. Für jede Art von Sonderstatus konnte es demnach nur eine *funktionale* Rechtfertigung geben, und ein solcher privilegierter Status blieb in jedem Falle stets an den Deutungs- und Vollzugsdienst gegenüber der *volonté générale* zurückgebunden.

#### **IV.2.15.) Die Grenzen politischer Planbarkeit**

Rosminis Rede vom *Kairòs* als Voraussetzung gelungenen politischen Handelns machte aber noch einen weiteren Aspekt deutlich: Unterstrichen wurden damit die Kontingenz und der Rest an Nichtplanbarkeit politisch-sozialer Prozesse.<sup>835</sup> Denn die Abhängigkeit von einem günstigen Moment galt ja nicht nur für die *Gründung* der Zivilgesellschaft, sondern für deren gesamtes Schicksal. Auch ihre Gesetzgebung, das heißt ihre lebenswichtige Ordnung, Regulierung, Stabilisierung und Ausrüstung mit einem Regelwerk bedurfte einer *kairòs*-haften Konstellation. Das Gelingen der Geschichte hing vom Zusammenwirken von Kräften ab, die nicht alle gleichzeitig und in gleicher Weise orchestrierbar waren.<sup>836</sup> Es zeichnete andererseits die großen Führergestalten der Weltgeschichte aus, daß sie den Kollektivwillen eines Volkes *erspürten* – was Rosmini eher möglich schien, als ihn zu *dirigieren*. Die Großen der Geschichte hatten *erspürt*, daß in einem bestimmten Moment ihr eigener Ehrgeiz dem Allgemeinwillen entsprach. Nur unter dieser Bedingung war so etwas wie historischer *Erfolg* möglich:

<sup>834</sup> Auch hier orientiert er sich wieder eng an Rousseau, der im *Gesellschaftsvertrag* sagt, im idealen Falle *vollziehe* der Gesetzgeber lediglich den Gemeinwillen, cit., Buch 4, Kap. 1, S. 112.

<sup>835</sup> Zur Einordnung eines solchen Wissens um die beschränkte Planbarkeit, vgl. R. Koselleck, *Der Zufall als Motivationsrest in der Geschichtsschreibung*, cit.

<sup>836</sup> Noch drastischer hatte es Adam Ferguson ausgedrückt: "Nations *stumble* upon establishments [...]. No constitution is formed by concert, no government is copied from a plan", in: ders., *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 122 ff., auch S. 183, passim (kursiv von mir).

"Denn ein Anführer vermag nichts von allein, wenn er nicht sieht, daß die von ihm [...] geführte Nation seinen Gedanken entspricht und ihn mit dem gleichen Eifer unterstützt, der ihn selbst beseelt."<sup>837</sup>

Aus der Einsicht in die Kontextabhängigkeit der großen historischen Tat schloß Rosmini auf einen entsprechenden Zusammenhang für die *Gesetzesgeltung*: Rechtssoziologisch betrachtet, galten Gesetze nicht an und für sich, sondern stets in einer konkreten Situation, weil sie in einem konkreten sittlich-geistigen Umfeld situiert waren.<sup>838</sup> Demzufolge nutzten sie auch der Regelung menschlichen Verhaltens nicht - das heißt: sie *galten* nicht - wenn sie nicht in den Sitten und der spezifischen "Disponiertheit" eines Volkes verankert waren. "Die Qualität der konkreten Einzelgesetze ist stets relativ", lautet ein Kernsatz der *Philosophie der Politik*, insofern die Gesetze nur dann ihre Wirkung entfalten konnten, wenn sie mit dem "allgemeinen Denken und Wollen" eines Volkes korrespondierten.<sup>839</sup>

Auch bei der Behandlung dieses Themas flossen für Rosmini deskriptive Analyse und politisches Postulat zusammen. Unverkennbar stellte sein wissenschaftlicher Befund zugleich einen aufklärerischen Appell dar: Um wirksame Gesetze zu machen, mußte der Gesetzgeber die Mentalität eines Volkes verstehen, sie deuten und den Allgemeinwillen vollziehen; zugleich sollte er diesen nicht bloß abbilden, sondern sich an den wahren und guten Impulsen der Volksseele orientieren, die selbst noch in einem bösen, verdorbenen Volk auffindbar waren. Der Gesetzgeber mußte einschätzen können, welche Gesetzgebung zum Entwicklungsstand eines Volkes und zu dessen spezifischen geistig-sittlichen Qualitäten paßte. Er mußte für die Allgemeinverständlichkeit und Transparenz der Gesetze sorgen - unverzichtbare Qualitäten, damit die Gesetze tatsächlich zu einer Orientierungs- und Erziehungsinstanz für die Gesellschaft werden konnten.

In Rosminis Lehre von der *Korrespondenz* der Gesetze erfüllte die Gesetzgebung also gleichzeitig zwei Funktionen: Gesetze spiegelten die geistige Verfassung eines Volkes und sollten dies auch tun, denn diese Fähigkeit bildete die Voraussetzung für ihre Wirkung und Geltung; zugleich sollten Gesetze aber auch das Sozialverhalten normieren und notfalls korrigieren. *Gute* Gesetze waren Gesetze, die einerseits dem *Volksgeist* entsprachen, zugleich aber dessen besondere Qualität zum Ausdruck brachten und dadurch erzieherisch wirkten. Die Lehre von der Relativität der Gesetze und von ihrer Doppelfunktion galt Rosmini zufolge

---

<sup>837</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 347.

<sup>838</sup> Dazu liefert ihm wiederum Rousseau wichtiges Anschauungsmaterial mit seiner Rekonstruktion der römischen Comitien-Verfassung, vgl. ders., *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 4, Kap. 4, S. 131 ff., auch S. 135 über die Abhängigkeit der "Geltung" der Gesetze und ihre "Handhabung" von der geistig-sittlichen Verfassung der Bevölkerung.

<sup>839</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 343.

unabhängig von der Frage, *wer* Gesetzgeber war beziehungsweise wie sich die Legislative zusammensetzte. Hinsichtlich der besonderen Funktion, die die Gesetze für die Gesellschaft wahrzunehmen hatten, war es seines Erachtens gleichgültig, ob es sich um einen einzelnen *Legislateur* mythischen Zuschnitts handelte, so wie ihn Rousseau idealisiert hatte, oder um eine vom Volk delegierte Versammlung.

Die Lehre von der Relativität und Historizität der Gesetze enthielt aber noch einen weiteren wichtigen Aspekt. Es ging Rosmini darum, zu zeigen, daß die Gesetze ebenso wie alle übrigen Instrumente zur politisch-gesellschaftlichen Regulierung lediglich eine eingeschränkte Wirkmacht besaßen. Man durfte ihre Erziehungs- und Reformkapazität nicht überschätzen, so wie es überhaupt ein Fehler war, die menschlichen Möglichkeiten zu überschätzen, kollektives Verhalten planen und lenken zu können. Es war historisch falsch und politisch verhängnisvoll, den Gestaltungsspielraum des einzelnen Menschen für größer zu halten, als er war. Mit kritischem Blick auf die Geschichtsschreibung konstatierte er im Einklang mit Adam Ferguson<sup>840</sup>, daß die Rolle der "großen Männer" oft überbewertet wurde und daß ihr aktiver, gestaltender Anteil am Geschichtsgeschehen in Wirklichkeit geringer war, als es einer auf die individuelle Tat fixierten Historiographie scheinen mochte. Mit Blick auf die Politik hielt er es für einen fatalen Irrtum, das Maß des Wissbaren und Lenkbaren zu überschätzen, denn die Folge einer solchen Haltung war nicht bloß die individuelle Fehlkalkulation des einzelnen Staatsmannes, sondern - weitaus gefährlicher - die Tendenz zum Allmachtsanspruch des Staates aufgrund einer angemaßten Allregelungskompetenz. Angesichts dieses grundsätzlichen *Politik-Dilemmas* stieg in seinen Augen der Wert der Kulturleistung der Etablierung und Konsolidierung von Gesellschaft, die von so zahlreichen Bedingungen abhing, zusätzlich. Je deutlicher sich für ihn die uneingelöste Forderung nach einer ganz eigenen, eigentümlichen *Neugründung* der *modernen* Gesellschaft abzeichnete, desto höher schätzte er den Rang jener *Verfassungsgebungen* (ital. *costituzioni*), mit denen die mythisch angenommenen oder historisch nachweisbaren Gründerfiguren einst die *Gesellschaft* überhaupt erst geschaffen hatten.

## **V.) Das Glück**

### **V.1.) Der Mensch als Person**

Voraussetzung für den instrumentellen Begriff von Gesellschaft, wie ihn Rosmini vertrat, war seine Vorstellung vom Menschen, die diesen als wahrheitsuchendes und glücksfähiges Geschöpf auswies.<sup>841</sup> Den Menschen als *Person*, als mit besonderer "Würde" ausgestattetes

<sup>840</sup> Vgl. A. Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 182, passim.

<sup>841</sup> Zu Rosminis Menschenbild vgl. K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 170 ff.

Wesen, stellte er in den Mittelpunkt aller Reflexionen über Politik und Gesellschaft.<sup>842</sup> Das "personale Element" des Menschen definierte er dabei als das Vermögen, die Wahrheit zu erfassen.<sup>843</sup> Aufgrund dieses einzigartigen Vermögens kamen dem Menschen ein außerordentlicher Wert in der Schöpfung und eine unaufhebbare Würde zu.<sup>844</sup>

Zwei Aspekte hob Rosmini besonders hervor: Er legte einen *dynamischen* Begriff von menschlicher Würde zugrunde, das heißt, er betrachtete sie als wandelbar und vor allem: als steigerbar. Menschenwürde kam zwar allen Menschen zu, aber nicht alle waren in gleicher Weise *würdig*. Die Abstufungen entsprachen dem größeren oder geringeren Vermögen und der nicht immer gleichen Bereitschaft, die Wahrheit zu suchen und sie in der eigenen Lebenspraxis zu befolgen. Ur-Impuls und Letztgrund aller menschlichen Anstrengungen war Rosmini zufolge ein zutiefst religiöser: Der Mensch war auf Gott hin geschaffen, und das menschliche Leben stand im Zeichen der Suche nach Sinnerfüllung, die letztlich eine Suche nach Gott als dem höchsten Gut war.<sup>845</sup>

Daß der Mensch aufgrund seines *Person-Seins* eine unantastbare Würde besaß, deutete Rosmini in dem Sinne, daß der Mensch niemals nur - wie Dinge und Sachen - als Mittel *benutzt* werden durfte. Sein *Person-Status* verbot dies. In jeder Hinsicht und in jeder sozialen Beziehung mußte der Mensch als *Zweck* betrachtet werden. Niemals sollte er lediglich Mittel für andere und für deren Zwecksetzung sein. Das bedeutete nach Rosmini allerdings nicht, daß nicht bestimmte Fähigkeiten und Kräfte des Menschen als *Mittel* eingesetzt werden konnten. Dies galt vor allem für die Arbeitsleistung. Sie konnte, ohne daß die Menschenwürde Schaden nahm, als *Mittel* betrachtet werden. Die Arbeit eines Menschen zum Nutzen eines anderen zu instrumentalisieren, stellte demnach keine Verletzung der personalen Würde dar; allerdings war dem "Gebrauch" der Arbeitskraft durch die Würde selbst Grenzen gesetzt.<sup>846</sup> Eine *grenzenlose* Nutzung eines Menschen durch einen anderen war mit dem *Person-Sein* ebenso unvereinbar wie der *Besitzanspruch* eines Menschen gegenüber einem anderen Menschen.

Aus der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung resultierten zwei Fundamentalgesetze, die die prinzipielle Unterscheidung zwischen *Menschen* und *Sachen*

<sup>842</sup> Vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., 197 ff., auch G. Cantillo, *Persona e società nella filosofia della morale di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 239-268; sowie M. A. Cattaneo, *Il concetto di persona nella filosofia giuridica di Antonio Rosmini*, ebd., S. 461-468.

<sup>843</sup> Vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 67 ff., vgl. auch K.-H. Menke, *Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alla ragione*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 37-58.

<sup>844</sup> Vgl. F. Évain, *La persona umana "splendore della verità" nell'antropologia di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 281-288.

<sup>845</sup> Vgl. G. Ferrarese, *L'"auditus fidei" e la genesi della teologia rosminiana*, ebd., S. 103-126.

<sup>846</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 160.

festschrieben und die die Schutzwürdigkeit der menschlichen Person zur überragenden sittlichen Pflicht erklärten.<sup>847</sup> Das erste Gesetz formulierte das Recht und die Pflicht des Menschen, sich der Sachen "zu seinem eigenen Zweck zu bedienen"<sup>848</sup>. Sachen oder Dinge waren dadurch gekennzeichnet, daß sie eine *Nutzfunktion* für den Menschen erfüllten. Der Mensch konnte sich ihrer bedienen, und er sollte dies auch tun. Den Dingen kam allerdings eine *ausschließlich* instrumentelle Qualität zu, ihr Wert bemaß sich nach ihrem Nutzen, aber sie besaßen keinen Selbstwert, und der Mensch sollte ihnen diesen auch nicht zusprechen und ihnen Qualitäten und Bedeutungen unterlegen, die ihnen nicht angemessen waren.

Das zweite Gesetz formulierte den Umgang des Menschen mit anderen Menschen. Der kategorische Imperativ lautete bei Rosmini:

"Der Mensch muß die Personen als Zwecke behandeln, also als solche, die einen eigenen Zweck haben."<sup>849</sup>

Ausdrücklich erklärte er, daß diese Norm auch für den Umgang des Menschen mit sich selbst galt:

"Der Mensch ist selbst Person. Mithin umfaßt dieses zweite Gesetz auch die Pflichten, die der Mensch gegen sich selber hat."<sup>850</sup>

Aus dem prinzipiell unterschiedlichen Status von *Mensch-Person* und *Sache* leiteten sich unterschiedliche Bindungsformen ab: mit den Sachen konnte der Mensch zwecks eigenem Nutzen *Eigentumsbindungen* (it. *vincoli di proprietà*) eingehen. Mit den Menschen-Personen hingegen trat er in eine Verbindung, die dadurch gekennzeichnet war, daß er den Selbstzweckstatus der anderen wie seinen eigenen anerkannte.<sup>851</sup>

## **V.2.) Fortschrittsgeschichte ist Enttäuschungsgeschichte**

Der Person-Status des Menschen und das daraus abgeleitete Achtungsgebot waren aber in Rosminis Augen nur *ein* Aspekt von unmittelbarer Relevanz für die politische Ordnung. Noch wichtiger erschien ihm gerade in soziologischer und sozialpsychologischer Hinsicht die Tatsache, daß der Mensch ein Mängelwesen war, dessen Lebensanstrengungen inklusive

<sup>847</sup> Vgl. M. Cascavilla, *Diritto, morale e carità in Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 481-498.

<sup>848</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 145.

<sup>849</sup> Ebd., S. 145; zu Rosmini Kritik des kantischen kategorischen Imperativ, vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 149 ff.

<sup>850</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 145.

<sup>851</sup> Dies geschieht auf der Basis jener Reziprozität, die Kant als das "Recht" identifiziert hatte: Recht war demnach "die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist", in: I. Kant., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: ders., *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, cit., S. 118-165, hier S. 136.

seiner zivilisatorischen Errungenschaften als *Kompensationsleistungen* gedeutet werden mußten.<sup>852</sup> Denn die geistig-seelische Ur-Disposition des Menschen war die Suche nach Glück, nach *appagamento*, das heißt nach *Erfüllung und Zufriedenheit* jener inneren, unruhigen Sehnsucht, die Rosmini, Augustinus folgend, als konstitutiv für die menschliche Befindlichkeit in der Welt betrachtete.<sup>853</sup> Alle menschlichen Anstrengungen, jede Unternehmung und Zielsetzung ließ sich letztlich auf diesen Wunsch nach Glück zurückführen. Die Objekte und Ideale, nach denen der Mensch als einzelner oder im gesellschaftlichen Kollektiv strebte - Macht, Geld, Anerkennung und so weiter - erstrebte er deswegen, weil er ihnen zutraute, sein Glücksverlangen zu befriedigen.<sup>854</sup> Hierin erkannte Rosmini den Grund für die Variabilität der handlungsleitenden, kollektiven Zielsetzungen und demzufolge auch den Motor für die Kultur- und Sittengeschichte der Menschheit an sich. Die Errungenschaften der Zivilisation ebenso wie deren Verfallsphasen ließen sich auf die spezifische anthropologisch-psychologische Situation der "Verfassung des menschlichen Herzens" zurückführen.<sup>855</sup> Das heißt, die großen historischen Bewegungen mußten ebenso wie die einzelnen Taten unmittelbar mit der psychischen Disposition des glücksuchenden Individuums verknüpft werden. In diesem Sinne ging er davon aus, daß man "im verborgenen Inneren des einzelnen" die "Erklärung für die historischen Ereignisse" fand.<sup>856</sup> Vom Mikrokosmos der Seele hing der Makrokosmos der politisch-sozialen Welt ab.

Die Anstrengung des Menschen, mit Hilfe der Objekte der ihn umgebenden Welt glücklich zu werden, mußte jedoch, Rosmini zufolge, scheitern, weil die Objekte *keinesfalls* das leisten konnten, was sich der Mensch von ihnen erwartete, nämlich ihm dauerhaftes Glück zu verschaffen.<sup>857</sup> Damit wurden die permanente Fehlkalkulation und das Scheitern zum Antrieb aller Kulturgeschichte. Diese *conditio humana* - die Art und Weise, wie der Mensch mit seiner geistig-seelischen Entbehrungssituation umging - hat Rosmini in die Bilder vom *Ruheplatz* und von den *Reisen der Seele*<sup>858</sup> gefaßt. So wie die Seele nach dauerhaftem Glück suchte, suchte der Geist nach dauerhaften Erklärungen für das, was ihm begegnete. Aber

<sup>852</sup> Vgl. zu diesem Thema insbesondere Buch 3, Kapitel 13, 14, 15 von *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit.

<sup>853</sup> Die Rosmini-Literatur hat dieses Thema vielfach behandelt, vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 159 ff.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., insbesondere S. 91 ff.; A. V. Castagnetta, *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, cit.

<sup>854</sup> Daß das "Glücks"-Thema ein ebenso zentrales wie bereits früh behandeltes Thema bei Rosmini ist, zeigt F. Mercadante, *Il "Saggio sopra la felicità" emendato da Tommaseo*, cit.; die Vorstellung, daß der Mensch - vergeblich - mit immer anderen und anspruchsvolleren Objekten seinen Glückswunsch zu erfüllen versucht, wird von Platon im *Symposium* entwickelt, vgl. dazu N. Hinske, *Glück und Enttäuschung*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks*, Köln 1971, S. 216-229.

<sup>855</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 292.

<sup>856</sup> Ebd.

<sup>857</sup> So erklärt es auch die stoische Eudämonologie, vgl. M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, cit., Kap. 3, "Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels", S. 45 ff.

<sup>858</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 293, S. 393.

ebenso wie die Seele mit ihrem Glück-Wunsch immer nur einen zeitweiligen Ruheplatz durch momentane Zufriedenstellung erlebte und dann zur erneuten Glückssuche-Reise aufbrach, mußte der menschliche Geist immer wieder aufbrechen und nach neuen Erklärungen suchen, wenn er sich klar wurde, daß er sich getäuscht hatte.

Die besondere Pointe der rosminischen Kulturtheorie lag also in der Wendung, die Fortschrittsgeschichte der Menschheit als Geschichte eines permanenten Ent-Täuschungsprozesses zu lesen.<sup>859</sup> Fortschritt war das Ergebnis der Einsicht, sich getäuscht zu haben. Wie das deutsche Wort *Ent-Täuschung* bezeichnet das italienische Wort *sgannato* die Ambivalenz dieses Prozesses, die Rosmini ganz bewußt herausgestellt hat. Der Moment der Aufklärung und des Erkenntnisgewinns durch Einsicht in die Selbsttäuschung hatte einen doppelten Preis: Er wurde bezahlt durch den mitunter schmerzlichen Verlust von sicher geglaubten Wahrheiten. Er wurde außerdem bezahlt durch die vielleicht noch schmerzhaftere, weil prinzipielle Erkenntnis, daß jedes Wissen stets nur ein vorläufiges, relatives Wissen war, das bald wieder überholt sein würde.

### **V.3.) Mensch und Bürger**

Die Erkenntnis, daß der Seelenhaushalt des Menschen den Motor der Geschichte bildete, stellte für Rosmini den entscheidenden Schlüssel zur Politik dar.<sup>860</sup> Auf der Basis dieser Erkenntnis forderte er eine generelle Kehrtwende durch die Überwindung des reduktionistischen Politik-Begriffs der Moderne. Diesem warf er vor, nicht mehr den *Menschen*, sondern letztlich eine Fiktion, eine Art *Teilmenge* vom Menschen zum Gegenstand der Politik zu machen, nämlich den *Bürger* als Menschen ohne Seele, weil alles Seelisch-Geistige zur Privatsache erklärt worden war.<sup>861</sup> Diesen reduktionistischen Begriff galt es durch einen neuen Politik-Begriff zu überwinden. Im aristotelischen Verständnis hatte die Politik vergemeinschaftete Ethik zu sein. Sie mußte (wieder) verstanden werden als pädagogisches Instrument und als "Disziplin mit dem Ziel, den Menschen zu bessern"<sup>862</sup>.

Rosminis Kritik am neuzeitlichen Politikbegriff basierte auf der Offenlegung dessen, was in seinen Augen einen zweifachen Selbstbetrug der Moderne darstellte: Zum einen wies die Politik - entgegen ihrer wahren Funktion - jegliche Erziehungs- und

<sup>859</sup> Vgl. auch N. Hinske, *Glück und Enttäuschung*, cit.

<sup>860</sup> So auch bei M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 115 ff.

<sup>861</sup> Zu diesem, für die Herausbildung der "bürgerlichen Gesellschaft" konstitutiven und vieldiskutierten Thema vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., insbesondere zu Kants Versuch, mittels der Öffentlichkeit zwischen *Moral* und *Politik* zu vermitteln, S. 117 ff.

<sup>862</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, S. 393.



Fortschrittsverantwortung zurück und erklärte das (materielle) Wohlergehen des *Bürgers* zum einzigen Staatszweck.<sup>863</sup> Die Konstruktion der Figur des *Bürgers* als des alleinigen Adressaten politisch-staatlichen Handelns verdrängte jedoch zweitens die Einsicht, daß die politischen Maßnahmen *in jedem Falle* den Menschen insgesamt betrafen. *De facto* prägte und *erzog* der Staat die Menschen-Bürger sehr wohl, auch dort, wo er - willentlich oder nicht - nur minimale aktive Leistungen erbrachte. Dieser Punkt war Rosmini besonders wichtig. Er hielt es für sträflich, die Tatsache zu verkennen oder zu vernachlässigen, daß die Beschaffenheit und die Aktionen des politischen Gemeinwesens die Bevölkerung in hohem Maße beeinflussten. Eine solche Vernachlässigung führte nämlich dazu, daß diese effektiv wirksame Macht mißbraucht wurde, sei es, weil sie ohne Stringenz agierte, sei es, weil sie manipulativ kaschiert wurde.

Der Selbstbetrug hatte Rosmini zufolge einen Gesellschaftsbegriff hervorgebracht, der sich für den Menschen in erster Linie in seiner Eigenschaft als *homo oeconomicus* interessierte. Das führte zur Privatisierung der Ethik einerseits und zum Rückzug und zur Selbstbeschränkung der Politik auf die "Materie" andererseits, was seiner Ansicht nach sowohl die ausschließliche Konzentration auf das materielle Wohlergehen bedeuten konnte, als auch die Reduktion auf die rein material-formale Seite der politischen Verfassung und den Verlust jenes "Geistes der Gesetze", den für ihn das Gemeinschaftsethos darstellte.<sup>864</sup>

Dem modernen *cittadino*, der als bloßer Wirtschaftsbürger oder Untertan oder auch Inhaber politischer Partizipationsrechte auftrat, stellte er selbst daher in seiner idealen *società civile* den *socio* (oder *sozio*) gegenüber, der als Akteur des Gemeinwesens schon von der Bezeichnung her dessen ethische, solidarische Dimension verkörperte. Dem Politikbegriff der Moderne warf er hingegen vor, Mittel und Zweck zu verwechseln: Die neuzeitliche Politik glaubte, es ausschließlich mit materiellen Gütern zu tun zu haben, und hielt diese Selbstbeschränkung sogar für ihre Pflicht und deren Überschreitung für unrechtmäßig. In der Wahl ihrer Mitteln jedoch schienen Staat und Politik keiner Selbstbeschränkung zu unterliegen.<sup>865</sup> Genau umgekehrt wollte Rosmini die Mittel-Zweck-Relation der *politischen Kunst* verstanden wissen: Deren *Zweck* stellte für ihn der Mensch mit allen seinen Entfaltungsmöglichkeiten dar. Die *Mittel* hingegen, über die die Regierung der bürgerlichen

<sup>863</sup> Zwar ist, gerade im aufgeklärten Absolutismus, die Wohlfahrt der Bürger Staatszweck, aber Rosmini unterstellt, daß damit nicht das sittliche Glück des einzelnen Menschen, sondern die materielle und machtpolitische Prosperität des Staates gemeint ist; zur Wohlfahrtslehre des aufgeklärten Absolutismus vgl. R. Saage, *Absolutismus und Aufklärung in Deutschland*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 93-142.

<sup>864</sup> Eine entsprechende Kritik findet sich bekanntlich bei Hegel, der von der "Tragödie des Sittlichen" gesprochen hatte, vgl. C. Menke, *Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit*, in: M. Brunkhorst/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, cit., S. 218-243.

Gesellschaft verfügen durfte, hatten dem Gebot des geringstmöglichen Eingriffs zu gehorchen. Sie unterstanden dem übergeordneten Postulat, daß der politische Organismus bestenfalls die Rahmenbedingungen für die individuelle Glücksuche bereitstellen konnte, daß er aber selbst weder Produzent menschlichen Glücks war noch die Definitionshoheit besaß bezüglich der Frage, was Glück sei und was nicht.

Wenn es zutraf, daß der Seelenhaushalt des Menschen den Motor der Geschichte bildete, mußten die historischen Ereignisse entsprechend als Ausdruck psychischer Befindlichkeiten gedeutet werden. So galt es Rosmini zufolge auch für die Revolutionen. Für ihn stand fest, daß Revolutionen die Folge einer längere Zeit sich hinziehenden Unzufriedenheit der Bürger waren. So konstatierte er:

"Es ist auch klar, daß die Gesellschaft zwangsläufig ruhig ist, solange die Seelen der Bürger befriedigt und zufrieden sind. Wenn es nämlich den Mitgliedern gut geht, können ihnen dann Veränderungen in den Sinn kommen ? [...] Aber nur ein allgemein und permanent bedrückender Zustand wühlt die Massen von Grund her auf und gibt ihnen die Kraft und die Wildheit, politische Revolutionen zu vollbringen."<sup>866</sup>

Ganz bewußt ließ er in seiner Analyse zwei Aspekte offen, um mit einem weitgefaßten Revolutionsbegriff arbeiten zu können: Zum einen fragte er nicht nach der *Schuld* oder dem *Verursacherprinzip*, sondern beschränkte sich auf die Feststellung unbefriedigender Verhältnisse als Revolutionsanlaß; zum anderen spezifizierte er nicht, welche Art von *Unterversorgung* auf der Bevölkerung lastete, ob materiell, politisch-partizipatorisch oder ideell. Es gab demnach nicht einen spezifischen Mangelzustand, der zur Revolution führte. Die Unzufriedenheit, die den revolutionären Druck erzeugte, konnte vielmehr unterschiedliche Ursachen haben. Im Umkehrschluß galt, daß die Zufriedenheit der Bürger - was immer sie tatsächlich ausmachte - die sicherste Stabilitätsgarantie des Gemeinwesens war.

Nur scheinbar war dieser Rückgriff auf die Figur des "peuple content" eine Anleihe beim politischen Programm des aufgeklärten Absolutismus. Zwar zitierte Rosmini in der *Philosophie der Politik* ausdrücklich den *Antimachiavel* Friedrichs des Großen und bescheinigte diesem die weise Einsicht in den Zusammenhang zwischen Bürgerzufriedenheit und Staatswohlfahrt.<sup>867</sup> Tatsächlich ging es ihm aber gerade um die *Revision* des reduktionistischen Begriffs vom "peuple content", wie ihn seines Erachtens der aufgeklärte

---

<sup>865</sup> Vgl. zur staatlichen Intervention zwecks Glücksproduktion H. Jäckel, *Über die staatliche Projektion von Glück in verschiedenen politischen Systemen*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks*, cit., S. 32-57.

<sup>866</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 393.

<sup>867</sup> Ebd.; zur "bonheur"-Theorie des *Antimachiavel* vgl. R. Saage, *Absolutismus und Aufklärung in Deutschland*, cit., insbesondere S. 94 ff.

Absolutismus vertreten hatte.<sup>868</sup> Zur Zufriedenheit des Volkes und des einzelnen Bürgers zählte die moralische ebenso wie die materielle und politische Dimension. Die Politik durfte also keinesfalls darauf verzichten, den Menschen als Bedürfniswesen zu betrachten, aber sie mußte diese seine Bedürfnisnatur im weitesten Sinne verstehen und das Bedürfnis nach materieller Sicherheit ebenso zum Gegenstand ihrer Analyse machen wie das Bedürfnis nach religiös-ethischer Sinn-Sicherheit.<sup>869</sup> Nur wenn man Glück in einem solch umfassenden Sinn verstand, erwies es sich als sozialer Stabilitätsfaktor. Ein bloß materialistisch verstandenes Glück leistete dies gerade nicht. Das heißt: Nur wenn man sich von einem reduktionistischen Glücksbegriff trennte, konnte das Glückstreben als Motor des Sozialverhaltens unter freiheitlichen Bedingungen wirken. Wie immer fand Rosmini bei Tocqueville Anschauungsmaterial für diese These. In dessen Amerika-Bericht stieß er auf Fallbeispiele, die zeigten, wie sich gesellschaftliche Außenseiter unter freiheitlichen Bedingungen sozial bewähren konnten, wenn sie die Chance bekamen, "ihr Glück zu machen".<sup>870</sup> Die Gesellschaft profitierte davon im Sinne eines Gewinns an Stabilität. Anhand des Anschauungsmaterials aus dem "Soziallabor" der Vereinigten Staaten ließ sich also sagen, daß die Anerkennung der vielfältigen Wege des *pursuit of happiness* vom Standpunkt der *Stabilitätssicherung* aus gesehen sozial intelligenter war als restriktive Bedingungen.<sup>871</sup>

Nur eine umfassende Kollektivpsychologie, so glaubte Rosmini, konnte den tiefliegenden Bewegungskräften der Gesellschaft gerecht werden. Entsprechend lautete sein hoher Anspruch an die Politik, daß sie alles in Betracht ziehen mußte, was in irgendeiner Weise für die Ausgeglichenheit oder umgekehrt für die Unzufriedenheit der Menschen sorgen konnte. Das Besondere an seinem Konzept war allerdings, daß er aus diesem hohen Anspruch an die Verantwortung der Politik keine Allzuständigkeit und omnipotente Regelungskompetenz für Regierung und Staat ableitete. Sein Anliegen zielte in die entgegengesetzte Richtung: Er wollte deutlich machen, daß der Staat nicht aus seiner ethischen Verantwortung entlassen werden konnte, *weil* er diese *de facto* besaß, *weil* er tatsächlich das Ethos der Bürger massiv beeinflusste. Dabei war es gleichgültig, ob es sich um einen despotischen Gewaltstaat oder einen patriarchalischen Fürsorgestaat oder einen liberalen Nachtwächterstaat handelte.

<sup>868</sup> Zum Wandel der Glück(seligkeits)lehren parallel zum Wandel des Staatswesens, vgl. G. Vowinckel, *Die Glückseligkeitslehre und die Entstehung der Staatsgesellschaften*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, Opladen 1992, S. 32-48.

<sup>869</sup> Daß die neuzeitlichen Staatstheorien und Ideologien durchaus solche ganzheitlichen Glücksvermittlungsansprüche mit sich führen, zeigt Dolf Sternberger in seiner knappen Skizze *Wandlungen des Glücksanspruchs in der Neuzeit*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks*, cit., S. 23-31.

<sup>870</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 553.

<sup>871</sup> Zur Glücksphilosophie des "pursuit of happiness" der Vereinigten Staaten vgl. die knappe, glänzende Synthese von H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 147 ff.; auch G. Kamphausen, *Recht auf Glück ?*

Tatsache blieb: Der Staat prägte mit seiner je spezifischen Physiognomie die Wertvorstellungen der Untertanen oder Bürger *auf jeden Fall* nachhaltig, und dessen mußte sich die Staatsmacht stets bewußt sein.<sup>872</sup>

Eine pervertierte Zuschreibung der "Glückskompetenz" hielt Rosmini für die Ursache der Selbstermächtigung des Staates in der Neuzeit. Sie hing seines Erachtens zusammen mit der Herausbildung des Begriffs vom "öffentlichen Glück", dessen Definition und Wahrung eine der Hauptquellen staatlicher Hoheitsansprüche in der Moderne geworden waren.<sup>873</sup> Die Vorstellung, es könne ein vom individuellen Glück getrenntes "öffentliches" oder "politisches" Glück geben<sup>874</sup>, für das eine monopolartige Zuständigkeit von Politik und Staat bestehe, erklärte er für absurd. Rousseau folgend bestritt er nämlich, daß es eine bürgerlich-politische Existenz gebe, die von der natürlich-menschlichen abzugrenzen oder dieser gar gegenüberzustellen sei. Folglich konnte es auch keinen Selbstzweck und keine separate Glücksdimension der Politik oder der Gesellschaft geben. Beide stellten in ihrer instrumentellen Funktion keine Sondersphären eigenen Rechts gegenüber der allgemeinen menschlichen Lebenssphäre dar.<sup>875</sup>

Während jedoch Rousseau den Verbürgerlichungsprozeß als Verlustprozeß beklagt und der Kultur die Aufhebung der Natur vorgeworfen hatte, setzte Rosmini das natürliche und das kulturelle Potential des Menschen in eine positive Relation: Die Herausbildung der politischen Gesellschaft erschien ihm als die Entfaltung und Vollendung natürlicher menschlicher Anlagen. Im Gegensatz zu Rousseau, der eine regelrechte Verwandlung vom Naturmenschen zum Kulturmenschen konstatiert und kritisiert hatte, hielt er die Herausbildung und Ausgestaltung der politischen Gemeinschaft für die "Vollendung der natürlichen Ordnung"<sup>876</sup>. Die Überzeugung von dem *einen*, unteilbaren Charakter des menschlichen Glücksstrebens hatte wichtige Konsequenzen für die Frage nach der

---

*Pragmatisches Glücksstreben und heroische Glücksverachtung*, in A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, cit., S. 86-101.

<sup>872</sup> Das ist auch eines der Hauptargumente, mit denen John Stuart Mill in *On liberty* die Intervention des Staates ebenso wie den Anpassungsdruck der Gesellschaft zurückweist, vgl. J. S. Mill, *Über Freiheit*, cit., S. 68 ff. Zur Frage nach der *Zuständigkeit* für das Glück des Bürgers, vgl. auch M. Hossenfelder, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, cit., S. 13-31.

<sup>873</sup> Am Beispiel Machiavellis beschreibt Ernst Cassirer, wie das *Glück* als Gegenstand menschlicher Tüchtigkeit ebenso wie als Zweck staatlichen Handelns ein Element der Staatsphilosophie wird, vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 208 ff.

<sup>874</sup> Zum *öffentlichen Glück* als Staatszweck in der politischen Lehre der Neuzeit, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 147 ff.; zu den entsprechenden Staatslehren am Beispiel Preußens und Österreichs, vgl. R. Saage, *Absolutismus und Aufklärung in Deutschland*, cit., insbesondere S. 95 ff. Eine umfassende Darstellung der Glück- und Wohlfahrtlehre der französischen Aufklärung bietet R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris 1994.

<sup>875</sup> So entspricht es der kantischen Glückstheorie, vgl. M. Forschner, *Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen*, in: ders., *Über das Glück des Menschen*, cit., S. 107 ff.

Zuständigkeit von Politik und Gesellschaft. Zwingend geboten erschien zunächst der Verzicht auf eine *Segmentierung* des Menschen und seines Glücksanspruchs. Damit entfiel die Legitimierung der politischen Führung sowie der staatlichen Gewalten durch den Rekurs auf das als Fiktion entlarvte "öffentliche Glück".<sup>877</sup> Beide wurden nachdrücklich auf ihre instrumentelle Rolle gegenüber dem individuellen Glück verwiesen. Die Revision des reduktionistischen neuzeitlichen Politikbegriffs sollte jedoch, wie Rosmini ausdrücklich betonte, die Ausdifferenzierung des Politischen nicht rückgängig machen, wohl aber die Funktion der Politik *von ihrem Zweck her* neu definieren und durch Eingliederung in den Gesamtzusammenhang menschlichen Glückstrebens auch relativieren.

Denn wenngleich er bestritt, daß es so etwas wie ein "öffentliches Glück" geben könne, aus dem sich die Regelungskompetenz der Regierung speiste, so stellte er doch keineswegs in Frage, daß es eine *Zuständigkeit für das Glück* des Volkes seitens der Regierung gab, verstanden als Verantwortung für die Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich das individuelle Glücksstreben möglichst frei entfalten sollte.<sup>878</sup> Staat und Regierung besaßen demnach keine Allmacht oder Allzuständigkeit, weder für das Glück, noch für das *Unglück* des Volkes. Die Staatsmacht war weder Glücksspenderin noch verantwortlich für den Mangel an Glück, wie Rosmini immer wieder betont hat.<sup>879</sup> Beide Annahmen unterstellten (oder forderten) einen allmächtigen Staat, den es seines Erachtens nicht geben durfte, aber auch nicht geben konnte.

Beide Annahmen fußten zudem auf falschen Vorstellungen von der wahren Qualität des Glücks. Gegen die Vertreter eines materialistischen, konditionierten Glücksbegriffs hat Rosmini unablässig die Auffassung verteidigt, Glück sei ein höchstpersönlicher, höchst intimer Bewußtseins- und Gefühlszustand, der "von außen" weder durch Materie noch durch sozialen Druck hergestellt werden könne. Er sah sich in dieser Auffassung durch die Philosophie der Stoa bestätigt, von der er die Überzeugung übernahm, daß sich Glück notwendigerweise im innersten Seelenhaushalt des einzelnen ereignete und nicht - jedenfalls nicht über einen längeren Zeitraum hinweg - durch die Gesellschaft eingeredet oder erzwungen werden konnte.<sup>880</sup>

---

<sup>876</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 394.

<sup>877</sup> Zu Rosminis Kritik am Konzept des "öffentlichen Glücks", vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 91 ff.; als Synthese wichtig M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 115 ff.

<sup>878</sup> Dabei folgt er der liberalen Aufklärungstradition, die in Deutschland beispielsweise von Christian Garve vertreten wird, vgl. G. Vowinckel, *Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre*, in: "Zeitschrift für Soziologie" 18 (1986), S. 136-147.

<sup>879</sup> Beispielsweise in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 395.

<sup>880</sup> So entspricht es auch dem Eudämoniebegriff der Stoa, wie ihn Maximilian Forschner vorstellt, in: ders., *Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels*, in: ders., *Über das Glück des Menschen*, cit., S. 45 ff.

Kulturanthropologische Beobachtungen zeigten Rosmini zufolge, daß das *unglückliche Bewußtsein* hingegen ein Produkt der menschlichen Hybris war, das heißt der mangelnden Bereitschaft, die Grenzen des Vermögens anzuerkennen, autonom das eigene Glück produzieren zu können. Der moderne Mensch neigte dazu, sich für den *homo faber* seines Glückes zu halten und sich dieses als eigene Leistung zuzurechnen. Für Rosmini war an dieser Selbsteinschätzung richtig, daß es tatsächlich an jedem Menschen lag, glücklich oder unglücklich zu sein. Aber anders als es die Glücksverheißungen der Moderne versprochen, verdankte der Mensch sein Glück nicht den selbstgeschaffenen Objekten und der Steigerung materieller Werte. Diese bargen sogar im Gegenteil die Gefahr, Anspruchshaltungen zu fördern, die sich eher *glückverhindernd* auswirkten. Glück mußte im Grunde, Rosminis zufolge, als *Paradoxon* begriffen werden: Der Mensch sorgte für sein Glück, indem er anerkannte, daß er nur in geringem Maße aktiv dafür sorgen konnte. Eine solche bewußte Demut hielt Rosmini für das *glückliche* Pendant der *unglückstiftenden* Demütigung, die der moderne Mensch durch die Erkenntnis erlitt, daß er zwar zahlreiche Güter hervorbringen konnte, jedoch nicht das eine, überragende Gut, das auf seine Ur-Sehnsucht antwortete. Die Frustration, die daraus folgte, hielt Rosmini für ein typisches Phänomen der Moderne.<sup>881</sup> Der moderne Mensch erlebte es als tiefe Kränkung, daß er anerkennen mußte, daß er sich zwar aus eigenen Kräften unglücklich, nicht aber glücklich machen konnte.<sup>882</sup>

Ein weiteres Resultat der kulturanthropologischen Betrachtungen betraf den politikrelevanten Zusammenhang von Glück und Gerechtigkeit. Für eine anthropologisch-psychologische Konstante mit universaler Geltung hielt Rosmini das Bedürfnis nach Gerechtigkeit im Sinne eines Ausgleichs von Gütern und Übeln.<sup>883</sup> Blieb ein solcher Ausgleich permanent aus und bestand auch keine (möglicherweise ins Jenseits projizierte) Aussicht darauf, war menschliches Glück unmöglich. Dieser Satz galt absolut und bildete eines der Fundamentalgesetze der individuellen wie der sozialen Existenz des Menschen.<sup>884</sup> Die Frage

<sup>881</sup> Diese Diagnose deckt sich mit derjenigen Thomas Carlyle's, der schreibt: "Der Grund zu dem Unglück des Menschen liegt, wie ich mir die Sache denke, in seiner Größe. Es ist etwas Unendliches in ihm, was er mit all seiner Schlaueit unter dem Endlichen nicht begraben kann." Selbst der einfachste Schutzputzer, so Carlyle, verlangt, "wenn man es recht betrachtet, zu seiner dauernden Befriedigung und Sättigung nicht mehr und nicht weniger [...], als Gottes unendliches Weltall ganz allein für sich selbst"; zitiert nach N. Hinske, *Glück und Enttäuschung*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks*, cit., S. 216-229, hier S. 229.

<sup>882</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 409; als prominenter Vertreter eines solchen gekränkten, unglücklichen Bewußtseins steht ihm Giacomo Leopardi mit seiner Unglücksphilosophie vor Augen, vgl. zu Leopardi V. Steinkamp, *La "filosofia pratica" di Giacomo Leopardi*, in: S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi. Poeta e pensatore*, Neapel 1997, S. 147-158; ebenso E. Candela, *Il suicidio come protesta ideologica nel pensiero e nella poesia del Leopardi*, ebd., S. 159-180.

<sup>883</sup> Daß (fast) alle Kulturen die Idee eines solchen Ausgleichs beinhalten, zeigt Alois Hahn, *Unrecht im Diesseits - Unglück im Jenseits*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, cit., S. 141-163.

<sup>884</sup> Zur Vorrangigkeit des Bedürfnisses nach einem solchen Ausgleich, vgl. auch E. Guccione, *La supremazia della giustizia e del diritto nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in: ders., *Politica e diritto tra fede e ragione*, Turin 2001, S. 41-60.

nach der Angemessenheit von Gütern und Übeln stellte demzufolge eine der großen, kulturübergreifenden Menschheitsfragen dar, ebenso wie die praktische Herstellung von *aequitas*, also von Gerechtigkeit und Billigkeit des Ausgleichs, die die stets neu zu lösende Hauptaufgabe jeglicher Gesetzgebung war. Rosmini nahm an, daß darin ein natürliches Billigkeitsempfinden zum Ausdruck kam, das in die positiven Gesetze einfloß.<sup>885</sup> Wie immer die Frage nach der Verhältnismäßigkeit konkret beantwortet wurde - die Forderung, *daß* es überhaupt so etwas wie Angemessenheit und Verhältnismäßigkeit geben müsse, stellte die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks dar. Entsprechend hielt er die Herstellung und Garantie von *Gerechtigkeit und Billigkeit* für die entscheidende Rahmenbedingung, die das politische Gemeinwesen für die individuelle Glücksuche bereitzustellen hatte.

#### **V.4.) Recht auf Glück und Glücksproduktion**

Tat die Gesellschaft dies nicht, verhielt sie sich glückswidrig. Dabei handelte es sich, Rosmini zufolge, nicht um irgendein kritikwürdiges Defizit, sondern schlechthin um die Aufhebung des eigentlichen Zwecks der Staatsgesellschaft, insofern deren *raison d'être* in der Bereitstellung von glückermöglichenden Bedingungen des Zusammenlebens bestand. Die Diagnose eines so schwerwiegenden Defizits setzte umgekehrt die genaue Kenntnis der Beschaffenheit des *appagamento*, also der menschlichen Erfüllung und Zufriedenheit, voraus.<sup>886</sup>

Zu dem *Glück*, so wie Rosmini es unter ausdrücklicher Berufung auf die stoische Moralphilosophie verstand, gehörte zum einen die Befriedigung von Bedürfnissen jenseits der sinnlichen Befriedigung. Zum anderen gehörte ein Akt der Selbstwahrnehmung und Selbsteinschätzung des Menschen dazu: Der Mensch mußte sich selbst bestätigen können, daß er glücklich war. Dieses Urteil über den eigenen Zustand hielt Rosmini für das freie Urteil an sich und damit für eine Art "Ur-Kern" der menschlichen Freiheit. In diesem Urteil war Irrtum oder Manipulation ausgeschlossen.<sup>887</sup> Der Mensch wußte von sich selbst, ob er glücklich war oder nicht. Gegen Rousseau postulierte Rosmini dementsprechend, daß es Unsinn sei, vom "glücklichen Wilden" zu sprechen, weil diesem sein Zustand nicht bewußt war.<sup>888</sup>

<sup>885</sup> Vgl. zum Billigkeitsempfinden als der Grundlage positiver Gesetze F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 90 ff., S. 96 ff., S. 165 ff.; sowie M. Cascavilla, *Diritto, morale e carità in Rosmini*, cit.

<sup>886</sup> In ähnlicher Weise knüpft Giuseppe Mazzini die Kritik der politischen Theorie des Frühsozialismus an die Kritik von dessen Glücksbegriff, den er als materialistisch verwirft, vgl. G. Mazzini, *I sistemi e la democrazia. Pensieri*, cit., Kap. 6, S. 184 f.

<sup>887</sup> Damit widerspricht er der Glückslehre Giacomo Leopardis, der angenommen hatte, der Mensch könne *denken*, er sei glücklich, auch wenn er eigentlich nicht glücklich ist, vgl. zu Leopardis Glücksphilosophie S. Natoli, *La felicità*, cit., S. 38 f.

<sup>888</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 226; Rosminis Kritik orientiert sich bis in einzelne Formulierungen hinein an Joseph De Maistres Kritik an der Figur des "guten" und (daher) "glücklichen" Wilden,

Die Glücksuche war der natürliche Ur-Antrieb im Menschen, und der Anspruch auf Glück - verstanden als Befriedigung der geistig-sittlichen und seelischen Bedürfnisse - konstituierte daher ein unveräußerliches Menschenrecht und zugleich das höchste und allgemeinste Recht, insofern sich alle übrigen Rechte auf Sachen und Handlungsweisen bezogen, von denen der Mensch annahm, daß sie zu seiner Erfüllung und Zufriedenheit in irgendeiner Weise beitrugen. Alle Einzelrechte, so lautete Rosminis oberster rechtsphilosophischer Satz, waren virtuell in diesem einen Recht auf Glück enthalten und gingen aus ihm hervor.<sup>889</sup>

Eine wichtige Prämisse seiner Argumentation war dabei die Annäherung und teilweise Identifizierung der semantischen Felder *Glück*, *gelingendes Leben* und *Arbeit* beziehungsweise *Leistung*. Diese Annäherungsoperation zeigte den Einfluß der angelsächsischen Moralphilosophie auf Rosmini, die den *pursuit of happiness* als oberstes Menschenrecht ausgewiesen hatte.<sup>890</sup> Er übernahm von dieser Philosophie die Vorstellung, daß das Glück die Zielvorgabe jeden individuellen, gelingenden Lebens und, daraus abgeleitet, ein Menschenrecht darstellte. Er *re-katholisierte* diese Idee aber auch, indem er die Bedingungen des Glücks nicht der subjektiven Bestimmung allein überließ, sondern an die *Natur* des Menschen gemäß Schöpfungsordnung und Offenbarungslehre knüpfte.<sup>891</sup>

In dem Versuch, die Denktraditionen zusammenzuführen, betonte er die Individualität der Lebensgestaltung unter dem Dach objektiver Bedingungen. Die Religion konnte zwar die Normen eines *guten Lebens* festlegen, aber deren Anwendung und die Anstrengung der Lebensführung blieben eine subjektive Leistung. Rosmini hat das Glücksstreben als verbindenden Impuls sehr unterschiedlicher, individuell gestalteter Lebensentwürfe verstanden, deren Vielfalt und Freiheit er mit allem Nachdruck verteidigte.<sup>892</sup> Verbindend

---

wie sie insbesondere von den Anthropologen und Moralisten der Aufklärung propagiert wurde; vgl. I. Berlin, *Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus*, cit., S. 171 ff.

<sup>889</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 238.

<sup>890</sup> Zum Recht auf *pursuit of happiness* vgl. auch E. Cassirer, *Mythus des Staates*, cit., S. 232 ff.; D. Sternberger, *Wandlungen des Glücksanspruchs in der Neuzeit*, cit.; ders., *Das Menschenrecht, nach Glück zu streben*, in: ders., *Ich wünschte, ein Bürger zu sein*, Frankfurt/M. 1964, S. 131-147; H. Arendt, *Action and the "Pursuit of happiness"*, in: A. Dempf u.a. (Hg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962, 1-16; sowie G. Kamphausen, *Recht auf Glück ?*, cit., mit weiterführender Literatur.

<sup>891</sup> Das heißt, er versucht, jene beiden Traditionen zusammenzubinden, die sich, Ernst Bloch zufolge, als Gegensatzpaar "Sozialutopie" und "Naturrecht" identifizieren lassen: "Die Sozialutopien gehen überwiegend auf *Glück*, mindestens auf Abschaffung der Not und der Zustände, die diese erhalten und produzieren. Die Naturrechtstheorien gehen [...] überwiegend auf *Würde*, auf Menschenrechte, auf juristische Garantien der menschlichen Sicherheit oder Freiheit, als Kategorien des humanen Stolzes. Demgemäß richtet sich die Sozialutopie vor allem auf Abschaffung des menschlichen *Elends*, das Naturrecht vor allem auf Abschaffung der menschlichen *Erniedrigung*. Die Sozialutopie will wegräumen, was der *Eudämonie* aller, das Naturrecht, was der Autonomie und ihrer *Eunomie* im Wege steht", in: E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1961, S. 234 f. (kursiv im Original).

<sup>892</sup> Dies ist einer der Punkte, die ihn den "klassischen" Liberalen annähern, man denke an Humboldts Verteidigung der individuellen Lebensentwürfe oder Mills Kritik am sozialen Anpassungsdruck, vgl. J. S. Mill,



war, daß der Wunsch, glücklich zu sein, die Menschen offenbar zu unterschiedlichsten Anstrengungen anspornte - ja, daß man in diesem Wunsch den eigentlichen Grund für *alles* erkennen konnte, was der Mensch überhaupt tat. Der Wunsch, glücklich zu sein, bildete den Ur-Antrieb aller menschlichen Handlungen und Unternehmungen, und umgekehrt war *Glück* das (wenn auch nie endgültige) Resultat menschlicher Bemühungen.

Rosmini hielt zwar an der Differenzierung der verschiedenen Glücksebenen fest, die nach traditioneller Lehre in der himmlischen *beatitudo* gipfelten, aber unverkennbar ist auch seine Verschiebung des Akzents vom *Glück als Gnade* zum *Glück als Ergebnis von Leistung und Anstrengung*. Damit ist *nicht* gemeint, daß bei ihm ein säkularisierter Glücksbegriff an die Stelle der religiösen, auf ein Jenseits gerichteten Glücksverheißung getreten wäre.<sup>893</sup> Es handelte sich vielmehr um die Aufwertung der innerweltlichen Gestaltungssphäre. Das irdische Glück gewann eine eigene Dignität als Zweck der menschlichen Anstrengung. Diese verstand er als *industria*, das heißt als Arbeit, Fleiß, Betriebsamkeit. Nicht von ungefähr finden sich bei ihm vielfach Formulierungen wie die von der "Arbeit am Glück" oder der "Anstrengung, sich glücklich zu machen". An die Stelle des "Glück erlangen" trat das "Glück erzeugen", "Glück herstellen", "sich das Glück verschaffen", "für sein Glück sorgen".<sup>894</sup> Das bedeutete auch, daß dem einzelnen eine ungeheure Verantwortung und zugleich Kompetenz in Bezug auf sein Schicksal zugesprochen wurde. Er war nicht nur Titular des Rechts auf Glück (auf seine Erfüllung, auf sein *bonum*), sondern auch Richter seines Glücks und dessen Gestalter.

Diese Neuinterpretation von Glück als Leistung und Verantwortung hob sich in zwei wichtigen Punkten von der traditionellen katholischen Lehre ab: Der eine, theologische Aspekt betraf die Aufwertung des Individuums zum Ko-Produzenten seines Glücks und seines guten Lebens. Die Apologie der aktiven Anstrengung jedes einzelnen Menschen mündete bei Rosmini ein, so hatte ich angedeutet, in die Vorstellung einer *Gott-Mensch-Partnerschaft* zur Glückserzeugung, in der der Mensch zwar gewiß nicht ebenbürtig sein konnte, in der er aber geadelt war.<sup>895</sup> Der einzelne Mensch wurde aus seiner unterworfenen Rolle herausgeführt und zum *Sozius* erhoben. Wie in der *società civile* war der einzelne auch in der Gemeinschaft mit Gott verantwortlicher Mitgestalter des gemeinsam herzustellenden Guts, sprich: des glücklichen, geglückten Lebens. Anders als im *symmetrischen* Verhältnis

---

*Über Freiheit*, cit., S. 70, wo sich Mill ausdrücklich auf Humboldts *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* beruft.

<sup>893</sup> Als eine solche Verlagerung der Heilsgeschichte hat bekanntlich Karl Löwith den Säkularisierungsvorgang geschildert, vgl. ders., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., insbesondere S. 175 ff.

<sup>894</sup> Zur Rechtfertigung und Beanspruchung der *vita activa* in einer solchen eudämonistisch geprägten Gesellschaftsphilosophie, vgl. H. Arendt, *Action and the "Pursuit of happiness"*, cit.

<sup>895</sup> Vgl., wie bereits zitiert, M. Nicoletti, *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, cit.

der *sozii* untereinander in der *società civile* blieb der Mensch Gott gegenüber untertan. Dennoch sollte man die emanzipatorische Bedeutung dieses neuen Partnerschafts- und Gemeinschaftsgedankens nicht unterschätzen.

Die Individualität des Glücks, die Rosmini immer wieder betont hat, schloß jedoch aus, daß es bei der Glücksproduktion um die Erreichung einer einheitlichen Leistungsnorm ging. Der entschieden liberale Aspekt seiner Glückstheorie lag in der uneingeschränkten Anerkennung und Verteidigung der individuellen Gestaltung und Bewertung dessen, was als glückliches Leben gelten sollte. Damit ist der zweite Aspekt verbunden. In der gesamten Auseinandersetzung um das Thema "Glück" ging es Rosmini um die Rehabilitation der Dignität und Freiheit innerweltlicher, individueller Lebensentwürfe. Damit wurde jede andere Autorität in die Schranken gewiesen. Weder Staat und Gesellschaft noch die Kirche konnte für sich in Anspruch nehmen, den einzelnen von der Verpflichtung zur individuellen Lebensführung und Glücksuche zu entlasten. Staatsgesellschaft und Kirche waren in Rosminis Augen keine *Glückszuteilungsinstanzen* und konnten dem einzelnen nicht diktieren, daß und wie er glücklich zu sein hatte.<sup>896</sup> Das Recht auf Glück implizierte also notwendigerweise die Freigabe dieses Gestaltungsspielraums.

Insofern zur Suche nach dem Glück auch die religiöse Hinwendung zu Gott als dem höchsten Gut für den gläubigen Menschen gehören konnte, implizierte das Recht auf Glück die Notwendigkeit der Freiheit des religiösen Bekenntnisses. Gerade weil Rosmini den Glücksbegriff nicht säkularisiert hatte, konnte er die Religiosität, die in seinen Augen den höchsten Ausdruck menschlichen Glückstrebens darstellte, mit hineinnehmen in die Privatsphäre des einzelnen, die es gegen staatlich-gesellschaftliche Einflußnahme zu verteidigen galt.

An dieser Konzeption ist bemerkenswert, daß sie nicht der traditionellen Rechtfertigung des Schutzes der Privatsphäre folgte, die, von der Verteidigung der Freiheit des religiösen Bekenntnisses aus, weitere *private* Freiräume der Lebensgestaltung außerhalb des staatlichen Zugriffs erobert hatte.<sup>897</sup> Rosmini hat umgekehrt die Freiheit der Religionsausübung als Teil einer vorgängigen, vom Individuum frei zu gestaltenden Glücksuche gedeutet. In dieser Umkehrung sehe ich eine wichtige, genuin liberale Denkfigur bei ihm: Während die Freiheit

---

<sup>896</sup> Rosminis Abwehr reagiert nicht zuletzt auf publizistische Versuche, die österreichische Obrigkeit als "Glücksspenderin" zu rehabilitieren, wie dies beispielsweise in der Abhandlung des ehemaligen *Carbonaro* Ferdinando Dal Pozzo geschehen war, die den bezeichnenden Titel trug *Vom Glück, das sich die Italiener von der österreichischen Regierung erwarten dürfen und erwarten sollten* (it. *Della felicità che gli italiani possono e dovrebbero aspettarsi dal governo austriaco*) (1833); auch Mazzini war über diese Schrift äußerst erbost, vgl. dazu R. Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., S. 128.

<sup>897</sup> So beispielhaft in John Locke's Toleranzbrief (eng.-dt. Ausgabe, Hamburg 1957); zur französischen Aufklärungsdiskussion vgl. G. Schlüter, *Die französische Toleranzdebatte*, cit., insbesondere S. 80 ff.

der Privatsphäre, verstanden als Konsequenz der Freiheit des religiösen Bekenntnisses, ein *bloßes Derivat* darstellte<sup>898</sup> und zudem als Säkularisat ambivalent bleiben mußte<sup>899</sup>, legitimierte die Berufung auf das übergeordnete Recht auf Glück *a priori* die Freiheit der Glücksuche als solche, ohne zwischen den denkbaren Entfaltungsweisen zu unterscheiden – wovon Rosminis Überzeugung unbeschadet blieb, daß die christliche Religion den Königsweg zum höchsten Glück und höchsten Gut darstellte.

Möglicherweise war es diese Umkehrung, die verhinderte, daß sich bei Rosmini die Religion, verstanden als Ausdruck der freien Suche nach dem höchsten Gut, weiterentwickelte in Richtung einer privatistischen, kirchen- und dogmenkritischen Religionsauffassung, wie sie von anderen Vertretern des "liberalen Katholizismus" vertreten wurde.<sup>900</sup> In diesem Punkt stand er eher einem prominenten "liberalen Katholiken" wie Lord Dalberg Acton nahe, der bei aller scharfen Kritik an den autoritären Auswüchsen einer verstaatlichten Kirche doch stets an dem Gedanken festgehalten hat, die katholische Kirche sei auch gerade *als starke Institution* für den Schutz der Freiheit unentbehrlich, um dem Staat machtvoll entgegenzutreten zu können.<sup>901</sup>

Noch wichtiger als dieser funktionale Aspekt schien Rosmini ein genuin politisches Argument zu sein, das in gewisser Weise einen Vorgriff auf spätere Positionen des *politischen Katholizismus* darstellte: Demnach besaß die zivile Staatsgesellschaft kein Recht, über die religiösen Interessen eines Großteils der Bevölkerung zu entscheiden. Dieses Argument versuchte, den säkularen Staat mit seinen eigenen Waffen zu schlagen.<sup>902</sup> In der Logik ihres Selbstverständnisses mußte es die säkulare Demokratie den Christen freistellen, Glaubensanliegen zu politischen Belangen zu machen. Gegenüber den Interessen der Christen

<sup>898</sup> So bei Gian Domenico Romagnosi, *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia* (1832), auf dessen pragmatischen Religionsbegriff Rosmini kritisch mit der Abhandlung *Saggio sulla dottrina religiosa di Gian Domenico Romagnosi* reagiert (in: ders., *Opere*, Bd. 8.); zu Rosminis Auseinandersetzung mit Romagnosi, vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 150-160; auch A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Rom 1983, insbesondere S. 213 ff.; zu Rosminis Kritik an einem "privaten" Religionsbegriff, wie ihn beispielsweise Benjamin Constant vertritt, vgl. E. Passerin d'Entrèves, *Gaetano Filangieri e Benjamin Constant*, in: ders., *Religione e Politica*, cit., S. 123-137.

<sup>899</sup> Zur ambivalenten "Legitimität" der Neuzeit, vgl. neben Hans Blumenberg auch G. Marramao, *Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit*, Frankfurt/M. 1989, S. 19 ff.

<sup>900</sup> Vgl. E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale dopo il 1848*, in: ders., *Religione e Politica*, cit., S. 288-309; ders., *L'eredità della tradizione cattolica risorgimentale*, ebd., S. 310-334; grundlegend F. Traniello, *Le origini del cattolicesimo liberale*, in: ders., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Mailand 1990, pp. 11-24; sowie ders., *Politica e religione in Antonio Rosmini*, ebd., S. 25-42.

<sup>901</sup> Lord J. E. Dalberg Acton, *Essay in the liberal interpretation of history*, ed. with an introduction by W. H. McNeill, Chicago, London 1987; vgl. zu Acton's Kirchenkritik und Kirchenapologie R. Hill, *Lord Acton*, New York 2000, S. 79 ff., passim; sowie F. Traniello, *Lord Acton tra storia e storiografia*, in: "Contemporanea" 4/4 (2001), S. 757-765, aus Anlaß der italienischen Editionen J. E. Dalberg Acton, *Storia della libertà*, hg. von E. Capozzi, Rom 1999, und ders., *Libertà, democrazia, rivoluzione*, hg. von F. Ferraresi, Turin 2000.

<sup>902</sup> Zu den frühen Rechtfertigungen der lange Zeit umstrittenen "katholischen Partei", vgl. F. Traniello, *L'idea di partito nella cultura politica cattolica tra '800 e '900*, in: ders., *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna 1998, S. 51-100.

als Bürger konnte der Staat kein überlegenes Verfügungsrecht geltend machen. Wie gesagt, war dies kein Argument, das Rosmini systematisch ausgearbeitet hat, wenngleich es bei ihm anklingt. Ihm ging es nicht um die politische Vertretung christlicher Interessen, sondern darum, die Freiheit des individuellen (auch religiösen) Lebensentwurfs gegen jegliche Ingerenz des Staates zu verteidigen. Erst die Vertreter der frühen christlichen Demokratie haben darauf ihren Anspruch auf politische Vertretung katholischer Interessen aufgebaut.<sup>903</sup>

## **VI.) Kulturgeschichtliche Betrachtungen**

### **VI.1.) Mentalitäten**

#### **VI.1.1.) Mentalitäten und Bürgerethos**

Rosminis politische Philosophie war geprägt von der Vorstellung, daß die geistig-seelische Verfassung eines Volkes den überragenden Faktor im historischen Geschehen ebenso wie im politischen Geschäft darstellte. In der inneren, ethischen Verfassung erblickte er die "Ursache für allen äußeren Ereignisse", und folglich konnte es keine wichtigere Disziplin für die Politik geben als die Sitten- und Mentalitätsgeschichte. Sie war sein großes Projekt: Geschichte sollte als Geschichte der Anschauungen und Sitten rekonstruiert werden<sup>904</sup>, nicht im Sinne der folkloristischen Vielfalt der "costumi", sondern im Sinne des Nachweises, daß die geistig-sittliche Verfaßtheit eines Volkes dessen Haltungen, Optionen und Entscheidungen maßgeblich, wenn nicht sogar monokausal konditionierte und daher als *die* Deutungsmatrix schlechthin zu gelten hatte, und zwar sowohl hinsichtlich der inneren Entwicklung der Gesellschaft, als auch bezüglich des friedlichen oder gewalttätigen Austauschs zwischen Staaten und Völkern.

Daß zwischen interner Situation und Außenverhältnis der Gesellschaften eine wechselseitige Bedingtheitbestand, war eine Erkenntnis, die Rosminis Auffassung nach zu häufig vernachlässigt wurde. Dabei hing die Art und Weise, wie sich ein Volk zu einem anderen in Beziehung setzte, unmittelbar von dessen Entwicklungsstand und Ethos ab. Als historisches Anschauungsmaterial schienen ihm kriegerische Auseinandersetzungen besonders aufschlußreich, bei denen es auch zu Eroberung und Besatzung kam. Die genaue Untersuchung zeigte nämlich, daß der Erfolg einer Eroberung von einer Fülle von Variablen abhing, nicht zuletzt von der Verfassung des eroberten Volks. Rosmini nahm an, daß es nicht

---

<sup>903</sup> Vgl. dazu auch den *Excursus* von Claudio Vasale unter dem Titel *Il "partito cristiano" fra società ecclesiastica e società civile secolarizzata*, in: ders., *Cattolicesimo politico e mondo "moderno"*, cit., S. 213-219.

<sup>904</sup> Auf Vicos Einfluß auf dieses Konzept macht Pietro Piovani aufmerksam, *Rosmini e Vico*, cit.

nur den Eroberungswillen, sondern auch so etwas wie eine bestimmte Disponiertheit zum Erobertwerden geben mußte, die er mit der Dekadenzphase eines Volkes gleichsetzte.<sup>905</sup>

Jeder Zerstörung eines Volks lag die *Selbsterstörung des Allgemeinwillens* voraus:

"Die äußere Gesellschaft geht durch Gewalt unter, wie es bei Eroberungen geschieht. Aber die unsichtbare innere Gesellschaft geht immer schon viel früher unter, denn die Gewalt kann gegen die äußere Gesellschaft nichts ausrichten, wenn die innere Gesellschaft nicht schon lange vorher vernichtet ist."<sup>906</sup>

Diese Interpretation des historischen Materials weist eine eigentümliche Mischung aus alttestamentarischer Rechtsauffassung und moderner entwicklungsgeschichtlicher Vorstellung von *Machttransfer* und globaler *Machtwanderung* auf. Rosmini folgte den Autoren des Alten Testaments, insbesondere Jesus Sirach, mit der Lehre, die Unterwerfung sei Folge eigenen Verschuldens und Bestrafung für Bosheit. Demnach war nicht der Angreifer im Unrecht, sondern der Unterworfenen.<sup>907</sup>

Zu der theologischen trat dann aber die kultursoziologische Deutung hinzu, die besagte, daß das Sünde-Strafe-Prinzip nur *eine* Erklärungsebene für das historische Geschehen sein konnte. Dessen Gründe lagen auch nicht ausschließlich in individuellen Motiven, z.B. den Ambitionen eines ehrgeizigen Kriegsherrn, sondern in gesellschaftlichen Konstellationen, wobei die *kollektiven Mentalitäten* ein besonderes Gewicht besaßen. Auf sie berief sich Rosmini in seiner nicht-theologischen Erklärung für die Gewalt zwischen Staaten und Völkern. Darin verarbeitete er zwei miteinander verknüpfte Erkenntnisse: Zum einen war er davon überzeugt, es lasse sich eine Gewalt- und Eroberungstypologie erstellen, wenn man einzelne Kriege nicht isoliert betrachtete, sondern systematisierte und nach ihrer *Logik* und Gesetzmäßigkeit fragte. Nur dann bot das historische Material Erkenntnisgewinn für die politische Theorie und Praxis.<sup>908</sup>

Teil dieser vermuteten Gesetzmäßigkeit war zweitens der Prozeß des *Herrschaftstransfers*. Rosminis Annahme, Herrschaft "wandere" gewissermaßen von einem Volk zum anderen, läßt sich als kulturgeschichtliches Derivat der älteren *translatio*-Lehre lesen.<sup>909</sup> Herrschaft

<sup>905</sup> Daß es sich dabei um eine seit der griechischen Antike geführte Diskussion handelt, zeigt A. Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, London, Oxford 1982, insbesondere S. 82 ff.

<sup>906</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 360.

<sup>907</sup> Jesus Sirach X, 8: "Die Herrschaft geht über von Volk zu Volk wegen Unrecht, Gewalttat und Geld."; vgl. allgemein zur Einordnung des Buchs Jesus Sirach, H. D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Köln 1987, S. 140 ff.

<sup>908</sup> Es ist evident, daß er sich dabei eng an Machiavellis Überlegungen in den *Discorsi* anschließt, cit., Buch II, Kap. 4 ff., S. 152 ff.

<sup>909</sup> Vgl. zur *Translatio*-Theorie W. Goetz, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958; zur Verknüpfung der Lehre von den *Weltreichen* mit der Lehre von der Übertragung der Herrschaft und der *Ewigkeit* von Herrschaft, vgl. E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, cit., insbesondere S. 279 ff.

verschwand demnach nicht einfach, sondern wurde nach dem Plan der Vorsehung weitergereicht<sup>910</sup>, ebenso wie Völker nicht gänzlich erloschen, sondern in irgendeiner Form weiterbestanden, oftmals nur schwer identifizierbar als *Kultursubstrat* oder *Gedächtnisspur* im Leben eines anderen Volkes.<sup>911</sup> Die Wanderungstheorie feierte die Menschheitsgeschichte als großes Kontinuum, aber sie bot seiner Ansicht nach keinen Trost und keine Entschuldigung in der konkreten politischen Entscheidungssituation.

Einen politikrelevanten Erkenntnisgewinn versprach die Deutung des Vorgangs von Eroberung und Erobertwerden hingegen, wenn man ihn als Fallstudie für politisches Handeln unter dem Aspekt der *Macht*-Frage betrachtete, und zwar nicht im Sinne theoretischer *Machtbefugnis*, sondern im Sinne von tatsächlich-praktischer Verfügung über die Komponenten einer Entscheidungssituation. Dies war der Aspekt, der Rosmini vor allem herausgefordert hat, sah er hierin doch die Voraussetzung für alle weiteren Überlegungen zur Machtverteilung im politischen System. Er forderte die Selbstbeschränkung der politischen Macht, indem er historisch nachwies, wie relativ, kontingent und unberechenbar die effektive Macht des Staatsmannes in Wirklichkeit war.

Daß die Steuerungsgrenzen der Politik eng gesteckt waren, zeigte Rosmini anhand einer Untersuchung zur Wirksamkeit von *Eroberungen*. Er wies nach, daß es zwar relativ leicht war, destruktive Wirkungen (Auflösung, Zerstörung, Versklavung) zu erzielen, daß es aber außerordentlich schwierig war, auch konstruktiv zur Reform und Erziehung des eroberten Volkes beizutragen. Die Typologie der Eroberungen bewies, daß nur dort, wo sich eine *politische* Lösung durch die Errichtung einer "stabilen Herrschaft" abzeichnete, eine Chance zur Reform der unterworfenen Bevölkerung bestand. Dieser Lösung stand der Typus der reinen Verheerung ohne echte, zivilisatorisch-humanitäre Wirkung gegenüber, "ein heftiger Windstoß, der die Luft reinigt, ohne die Pest wirklich zu vertreiben".

Die politische Lösung untergliederte Rosmini noch einmal in zwei unterschiedliche Formen des Umgangs mit dem eroberten Land: Die besten Aussichten für eine reformerische, zivile Entwicklung bestanden dort, wo das eroberte Gebiet in ausdrücklicher, volkspädagogischer

<sup>910</sup> So entspricht es Augustinus' Lehre, die besagt: "Gott verleiht die Herrschaft, wem er will." Das betrifft nicht nur die Investitur im Sinne der Herkunft weltlicher Macht, sondern auch die Berufung unterschiedlicher Völker zu Reichsgründern gemäß einem verborgenen göttlichen Plan, vgl. A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., Bd. 1, Buch 5, Kap. 21, S. 269.

<sup>911</sup> Es ist möglich, daß sich Rosmini hierbei von James Harrington hat inspirieren lassen, der in *The Commonwealth of Oceana* die Lehre von der Unsterblichkeit der Republik entwickelt, deren freiheitlicher Geist niemals vollständig untergeht, vgl. dazu J. Gebhardt, *Die Republik eines Humanisten*, in: ders. (Hg.), *James Harrington. Politische Schriften*, München 1973, S. 7-41. Von den spätantiken Schriftstellern ist Paulus Orosius zu nennen, dessen *Historia adversus paganos* die *translatio* begründet und die immerwährende Existenz des *Imperium Romanum* auch über die Einnahme Roms 410 n. Chr. hinaus erklärt, vgl. W. Goez, *Translatio imperii*, cit., sowie A. Lippold (Hg.), *Orosius. Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, Bde. 1-2, Freiburg 1985-

Absicht dauerhaft in den Herrschaftsbereich der neuen Machthaber eingegliedert wurde. Erobertes Volk und Eroberervolk vermischten sich und verschmolzen, und so konnte ein einziges *neues Volk* entstehen, wie es beispielsweise bei den Kolonien der Antike der Fall gewesen war. Der Effekt einer solchen Eroberung bestand dann tatsächlich in einem Fortschritt an Zivilisierung. Weniger gut waren die Aussichten, wenn an Stelle des Versöhnungs- und Erziehungswillens die Macht- und Gewaltraison die Herrschaft der Eroberer bestimmte. Unter solchen Umständen kam es nicht zur Bildung eines neuen Volks. Als getrennte Klassen lebten Herrscher und Beherrschte nebeneinander.<sup>912</sup>

Aber dies waren, wie gesagt, keine intendierten Effekte. Die Entscheidungen für den einen oder den anderen Typus lag nicht im Ermessen eines einzelnen, sondern war hauptsächlich durch den Zustand des eroberten Volkes konditioniert.<sup>913</sup> Je weiter Rosmini das Thema vertiefte, desto mehr gelangte er zu der Überzeugung, daß der Wirkmächtigkeit des Individuums durch die sozialen Bedingungen - und hier insbesondere durch die kollektiven Mentalitäten - enge Grenzen gesetzt waren.

#### **VI.1.2.) Akzeptanz und Akzeptanzdefizit**

Umgekehrt erkannte er, daß alles, was diese kollektiven Mentalitäten zu beeinflussen vermochte, eine besonders nachhaltige Wirkung auf die Gesellschaft erzeugte. Reiches historisches Anschauungsmaterial fand er dazu wiederum in der Geschichte des Altertums.<sup>914</sup> Die römischen Eroberungen, so lautete seine These, waren deswegen *erfolgreich* im Sinne politischer Stabilität, weil sie den eroberten Völkern nicht nur Wissenschaften und Künste brachten, sondern ihnen eine praktische Vorstellung von (Selbst-)Regierung vermittelten, die ihrerseits in hohem Maße erzieherisch und zivilisierend wirkte.

Für Rosmini bestand der entscheidende und faszinierende Aspekt der Herrschaft Roms in der Tatsache, daß die Ausbreitung der *civitas* nicht einfach die Ausweitung des Staates als

---

86; zu Orosius als Geschichtsschreiber in der Perspektive der providentiellen Heilsgeschichte, vgl. auch K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 160 ff.

<sup>912</sup> Dies ist auch, auf abstrakter politiktheoretischer Ebene, ein Kommentar zu der lebhaft geführten zeitgenössischen Diskussion um die Frage nach dem Stellenwert der *langobardischen* Herrschaft für die kulturelle Entwicklung Italiens. Die "langobardische Frage" wird dabei sowohl als "nationale Frage" behandelt (langobardisches Eroberervolk versus italisches/italienisches erobertes Volk), als auch als "soziale Frage" (Herrscherklasse versus unterdrückte Klasse); vgl. dazu C. De Lollis, *Il Manzoni e gli storici liberali francesi della Restaurazione*, Bari 1926; M. Fubini, *Romanticismo italiano*, cit., insbesondere S. 147 ff.; F. Traniello, *Religione, nazione e sovranità nel Risorgimento italiano*, cit.; G. Talamo, *La nazione italiana dalla storia alla politica nel pensiero di Cesare Balbo*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo*, cit., S. 103-116.

<sup>913</sup> Erneut könnte, neben Machiavelli, Ferguson sein Gewährsmann sein, der im *Essay on the History of Civil Society* die Abhängigkeit des individuellen Handelns des einzelnen Staatsmannes oder des Staates insgesamt von der kollektiven sittlichen Befindlichkeit betont, beispielsweise im 6. Teil, 1. Sektion, S. 236 ff.: "Of corruption in general".

<sup>914</sup> Dabei folgt er eng Simonde de Sismondis großem Aufsatz über die Kolonien des Altertums im Vergleich zu denjenigen der Moderne, *Les Colonies*, cit.

Herrschaftsorganisation bedeutet hatte, sondern daß es sich um einen bestimmten Typus von *governo* handelte, das heißt, um eine Machtorganisation als Selbstregierung und republikanische Partizipation.

Die Akzeptanz solcher politischer Formen setzte ein Mindestmaß an Reife und Anständigkeit beim eroberten Volk voraus. Fehlten diese, war das Volk also dekadent und gewalttätig, erließen die Eroberer aus Selbstschutz gegen die schlechten Gewohnheiten der anderen ein Verbrüderungsverbot. Auch die Herrschaftsformen ließen sich allerdings differenzieren, denn ihre Ausprägungen waren abhängig von dem Maß, in dem die Eroberten als gefährlich eingestuft wurden. Am unbarmherzigsten agierten Eroberer, die das eroberte Volk verachteten, weil es verdorben war. So hatte Tacitus das moralische Überlegenheitsgefühl der Germanen gegenüber den Römern erklärt<sup>915</sup>, und Rosmini griff diese These auf und entwickelte sie weiter im Sinne der erforderlichen *Akzeptanz von Politik* durch die Bevölkerung.

Eine solche Akzeptanz, so lehrte das Beispiel Roms, gründete in der *Glaubwürdigkeit* politischer Macht: Die Römer verloren im Verlauf des Verfallsprozesses ihrer einstigen Größe zusammen mit ihrer *civiltà* und ihrer republikanischen Regierung die Glaubwürdigkeit in den Augen der "Barbaren" und damit auch den Anspruch auf Herrschaft. Als allgemeine Lehre leitete sich für Rosmini daraus ab, daß politischer Führungsanspruch ohne Glaubwürdigkeit nichtig war - *de facto*, weil er sich nicht vermitteln ließ und nicht mit Akzeptanz rechnen konnte, *de jure*, weil er gegen den Allgemeinwillen verstieß. Jede Form von Privileg oder Machtanspruch erlosch, wenn sie nicht mehr durch moralische Überlegenheit gerechtfertigt war. Wer Macht ohne Kohärenz und Prinzipientreue bei der Anwendung von Recht und Gesetz ausübte, verwirkte sie. Rosmini hat immer wieder betont, daß *die Masse* sehr sensibel und genau registrierte, ob Herrschaftsansprüche *glaubwürdig und damit berechtigt* waren oder nicht. Verweigerte sie die Akzeptanz, war die Stabilität des Gemeinwesens bedroht.<sup>916</sup> Denn er hielt es für ausgeschlossen, daß sich dauerhaft eine Herrschaft etablierte, der die Glaubwürdigkeit fehlte und die permanent gegen den Volkswillen verstieß.

## **VI.2.) Kulturgeschichte und Kultursoziologie in pragmatischer Absicht**

<sup>915</sup> P. C. Tacitus, *Annales*, cit., Buch 3, Kap. 11, und A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 347.

<sup>916</sup> Das Thema des Zusammenwirkens von *Aktion* des Anführers und *Reaktion* der Masse ist ein wichtiger Aspekt der nationalen Frage des *Risorgimento* (also auch der "langobardischen Frage"). Es geht dabei allgemein um die Frage nach der nationalen *Elite*, konkret um die Frage, in welchem Maße die *Kirche* in den Jahrhunderten der politischen Führungslosigkeit das italienische Volk zusammengehalten und gelenkt habe; zusätzlich zu den in Fußnote 8 genannten Autoren sei auf die Studie von Veit Elm verwiesen *Die Moderne und der Kirchenstaat*, cit., insbesondere Teil B, Kap. 3: "Aufklärung, Papsttum und Kirchenstaat in den Geschichtsentwürfen des



Von der Ausgangshypothese aus - die Gesellschaft steht und fällt mit ihrer *raison d'être* - bewegte sich Rosmini in zwei Richtungen weiter: in Richtung auf eine Beweisführung mittels der Geschichte, die ihrerseits in eine historische Soziologie übergang, und in Richtung des Verfassungsentwurfs einer idealen *società civile*. Hier soll nun die *historische* Dimension seiner Beweisführung untersucht werden.

Daß es - so wie in anderen Wissenschaften - eine *ultima ratio* auch für die Phänomene der historisch-politischen Welt geben müsse, hatte Rosmini in Anlehnung an Platon und Aristoteles postuliert.<sup>917</sup> Diesen letzten *eigentlichen* Grund für die Stabilität oder Instabilität von Staaten erklärte er nun zum hermeneutischen Schlüssel der Geschichte. Deren "Geheimnis" ließ sich, so nahm er an, mit Hilfe der Erforschung des "letzten Grundes" von Stabilität und Instabilität offenlegen.<sup>918</sup> Denn der Wechsel von beiden war die geschichtliche Bewegung selbst, die er definierte als

"eine fortlaufende Erzählung vom Entstehen, Wachsen und Vergehen der größten menschlichen Gesellschaften, das heißt der weltlichen Staaten (ital. *stati civili*) und ihrer selbstzerstörerischen Wandlungen".<sup>919</sup>

Zwei Aspekte dieser Definition seien festgehalten: Geschichte bedeutete für Rosmini eine Abfolge von Entwicklungsstadien nach einem klassischen Aufstieg-Verfall-Muster; und sie war Geschichte von Groß-Kollektiven, nicht von "großen Einzelgestalten". Mit beiden Deutungen stützte er sich, ohne es ausdrücklich zu sagen, auf Giambattista Vico.<sup>920</sup> Die Protagonisten der Geschichte - die "Gesellschaften" oder "Staaten" - waren selbst Schöpfer ihrer Biographien, das heißt, sie verursachten selbsttätig ihre Geschichte bis hin zum Untergang. Das bedeutete, wenn von einem letzten, eigentlichen Grund auszugehen war, der für Stabilität oder Instabilität des Gemeinwesens sorgte, und dieses zugleich selbst über seine Geschichte verfügte, mußte angenommen werden, daß es auch das Gemeinwesen selbst mit seiner spezifischen *Natur* war, das seine hauptsächliche Existenzgrundlage sicherte oder gefährdete. Tatsächlich konstatierte Rosmini:

"Wir haben gesagt, daß der umfassende und allgemeine Grund für den Bestand oder den Untergang der Gesellschaften in deren innerer Natur liegt."<sup>921</sup>

---

Risorgimento", S. 60 ff., sowie Teil C, Kap. 1: "Die weltgeschichtliche Rolle des Kirchenstaates in der rationalistischen und der christlichen Fortschrittsgeschichte", S. 212 ff.

<sup>917</sup> Vgl. dazu G. Bien, *Einleitung*, cit., S. XIII-LXVI.

<sup>918</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 73.

<sup>919</sup> Ebd.

<sup>920</sup> Vgl. P. Piovani, *Rosmini e Vico*, cit.; wie gesagt, handelt es sich zum überwiegenden Teil um implizite Anlehnungen, die aus dem Kontext zu erschließen sind; zu Vicos wissenschaftlicher Methode vgl. auch I. Berlin, *Die Trennung der Natur- und Geisteswissenschaften*, in: ders., *Wider das Geläufige*, cit., S. 158-195, hier S. 174 ff., sowie ders., *Vicos Begriff des Wissens*, ebd., S. 196-206.

<sup>921</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 73.

Neben Vico war Montesquieu in diesem Zusammenhang für ihn ein wichtiger Gewährsmann. Von diesem übernahm seine politische Philosophie - unausgesprochen - die Vorstellung, daß ein Zusammenhang zwischen Tugend und Republik bestehe, und allgemeiner: daß von einer Interdependenz von äußeren Lebensbedingungen, Institutionen und Werten im politischen Gemeinwesen auszugehen sei.<sup>922</sup> Montesquieu folgend vertrat er die Ansicht, daß diese Interdependenz eine Art Grundgesetz der *società civile* darstellte, das unabhängig von kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen galt.<sup>923</sup> Auf den Spuren von Montesquieus *De l'esprit des lois* und *Considérations* forderte er, jede Untersuchung der Gründe für die Wechselhaftigkeit von sozialer Instabilität und Stabilität müsse diesen Zusammenhang von innerer und äußerer Verfassung des Gemeinwesens in Rechnung stellen.<sup>924</sup>

### **VI.2.1.) Das Vier-Etappen-Modell der Kulturgeschichte**

Dieses Postulat hatte zur Folge, daß sich Rosminis politische Philosophie über weite Strecken als Kulturgeschichte in soziologischer Absicht präsentierte. Denn er begriff die Geschichte der Kulturen als den Schauplatz der Glückssuche der Menschen - nicht nur der je einzelnen, sondern auch der zu Gesellschaften zusammengeschlossenen Kollektive. Daher war Kulturgeschichte von soziologischer Warte aus für die politische Theorie unentbehrlich, insofern deren Gegenstand die Analyse der Glückssuche im Kollektiv sowie deren gemeinverträgliche Regelung bildete. *Leitfaden* der kulturhistorischen Betrachtung mußte denn auch die Frage sein, wie die Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und unter unterschiedlichen Bedingungen ihre Gesellschaften organisierten und auf welches Gemeinwohl sie diese ausrichteten. Dieser Fragestellung lag das rosminische *Glücks-Theorem* als Prämisse zugrunde, das ich im vorigen Kapitel beschrieben habe und das lautete, daß die Menschen alles, was sie taten, deswegen taten, weil sie glaubten, daß es sie glücklich mache. Folglich strebten sie auch kollektiv solche Ziele an, von denen sie glaubten, daß sie ihnen *appagamento* verschafften. Das jeweilige *bonum commune* einer Gesellschaft mußte folglich als Ausdruck dieser kollektiven Glückssuche interpretiert werden.

<sup>922</sup> Vgl. Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 5, Kap. 2, S. 138, passim.

<sup>923</sup> Daß es sich bei dieser Interdependenz um ein konstitutives Element der Gesellschaftslehre handelte, wird mehr oder weniger explizit von all jenen Autoren unterstellt, die auf den Zusammenhang von bestimmten "Tugenden" und bestimmten Staatsformen hinweisen (wobei sie sich zumeist ihrerseits auf Montesquieu und seine Differenzierung von demokratischer "vertu", aristokratischer "modération" und monarchischem "honneur" berufen), beispielsweise Adam Ferguson in *An Essay on the History of Civil Society* (cit., S. 69) oder Hegel in der *Philosophie der Geschichte* (cit., S. 355); auch Tocqueville stellt dazu ausführliche Betrachtungen an (z.B. *Von der Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 2, Teil 3, Kap. 18, S. 338 ff.).

<sup>924</sup> Zu Montesquieus Ansicht, daß die Monarchie einen besonderen Begriff von *Ehre* mit sich führe, vgl. auch E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 282.

Die Pointe dieser am *Glücks-Leitbild* orientierten Kulturgeschichte lag nun aber, wie gesagt, darin, daß Rosmini sie mit der Frage nach den sozialen Stabilitätsfaktoren verschränkte. Die unterschiedlichen *bonum commune*-Zielsetzungen besaßen hinsichtlich der Stabilität der *società civile* offenbar nicht alle denselben Wert. Die Kulturgeschichte zum Nutzen der Politikberatung mußte also zeigen, welche gesellschaftliche Zwecksetzung der Stabilität zuträglich und mithin politikadäquat war und welche nicht. Sie legte das Verhältnis von *Staatszweck* und *Bürgerbewußtsein* offen, das für die Entwicklung der Gesellschaft maßgeblich war. Auf diese Weise ließ sich die wechselseitige Beeinflussung von geistig-moralischem Habitus der Bürger und gesellschaftlicher Verfassung demonstrieren, und es konnte gezeigt werden, unter welchen sozialen Umständen Menschen politikauglich waren und über welche soziale Kompetenz (it. *attitudine sociale*) die *sozii* in den verschiedenen Entwicklungsstadien und in den verschiedenen Gesellschaftsordnungen verfügten.<sup>925</sup>

Zur Beantwortung dieser Fragen ging Rosmini von der gnoseologischen Annahme aus, daß sich der menschliche Geist im Verhältnis zu den Objekten entwickelte, mit denen er sich beschäftigte, und daß er an diesen auch gemessen werden konnte. Je komplexer das Lern- und Erkenntnisziel war, desto mehr Intelligenz-Aufwand war erforderlich. Je höherwertig das Objekt, desto größer die Verstandesleistung.<sup>926</sup> Eine entsprechende Korrelation forderte Rosmini auch für die politisch-gesellschaftliche Ebene: Teil der politischen Philosophie mußte die Erarbeitung einer *Typologie der Gesellschaftszwecke und Staatsziele* sein, auf die sich ein Volk oder eine Gesellschaft verständigte. Sodann mußte untersucht werden, welche Beziehung zum geistig-ethischen Potential der Bevölkerung bestand. Welches war jeweils der dominante kollektive Handlungszweck - das Gemeinwohl - und wie stimulierte er Herz und Verstand der Bürger?<sup>927</sup>

Diese kultur- und mentalitätsgeschichtliche Arbeitshypothese ging von der Annahme aus, daß die Etappen der Geschichte der *società civile* durch das markiert wurden, was man das jeweilige "Gesellschaftsziel" oder das "Staatsziel" nennen konnte, worunter, Rosmini zufolge, allgemein eben jenes gemeinschaftliche *Gut* zu verstehen war, auf das sich die Bürgerschaft verständigte und das sie zusammenhielt. Die Biographien von Gesellschaften und Staaten ließen sich also nachzeichnen, wenn es gelang, jeweils die kollektive Zielsetzung zu

<sup>925</sup> Zum Kriterium für die Einteilung der Geschichtsetappen in Rosminis Kulturgeschichte, vgl. auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 103 ff.

<sup>926</sup> Zu Rosminis Erkenntnistheorie, vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 61 ff., und M. Krienke, *Rifondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Dell'concetto di oggettività in Antonio Rosmini*, in: G.-L. Brena (Hg.), *Oggettività nella filosofia e nella scienza. Atti del XLVI Convegno di formazione alla ricerca filosofica del centro studi filosofici di Gallarate (= La filosofia e il suo passato, vol. 6)*, Padua 2002, S. 129-147.

<sup>927</sup> Zur Interdependenz von "Intelligenz" und gesellschaftlich gesetztem Gemeinwohl bzw. Staatszweck bei Rosmini, vgl. L. Lenner, *Intelligenza e società nel pensiero politico rosmignano*, cit.

identifizieren, die den Mitgliedern in den je unterschiedlichen Entwicklungsstadien als *Gemeinwohl* erschien und die dadurch *de facto* gemeinschaftsstiftend wirkte. Die Verlagerung des Erkenntnisziels weg vom demokratietheoretisch-normativen Postulat (eines Rousseau)<sup>928</sup> hin zur historisch-soziologischen Beweisführung (eines Montesquieu)<sup>929</sup> lehrte, daß Gemeinwille und Gemeinwohlorientierung zwar stets gewissermaßen den Motor der sozialen Bewegung darstellten, jedoch hinsichtlich ihrer inhaltlichen Ausrichtung variabel und dynamisch waren.

Die Gesetzmäßigkeit hinter dieser variablen Ausrichtung ließ sich mit Hilfe der Sittengeschichte der Gesellschaft nachweisen, genauer: mittels einer Sittengeschichte anhand der Frage, wie es in den einzelnen Entwicklungsstadien der Gesellschaft um die Gemeinwohlorientierung der *Masse* bestellt war.<sup>930</sup> Eine solche Kultursoziologie, die *die Masse* als Steuerungsinanz von Gesellschaft in den Blick nahm, bewies ihm allerdings, daß die Variabilität der Gemeinwohldefinitionen begrenzt war. Sie deckte nämlich eine Verlaufsgesetzmäßigkeit auf, die sich in vier mehr oder weniger präzise definierbaren Etappen als *Degenerationsprozeß* vollzog. Biographien von Gesellschaften, deren Gang ausschließlich durch das *Kollektiv* bestimmt wurde - ohne die intellektuelle und politische Einflußnahme seitens besonders engagierter, aufgeklärter Persönlichkeiten und Leitfiguren - waren einem schrittweisen, unaufhaltsamen Untergang preisgegeben.<sup>931</sup>

### **Exkurs: Die Masse**

*Spirito pubblico* nannte Rosmini jene sozialwirksame Kraft, die seiner Erkenntnis nach mit ihrer Einstellung zur Gesellschaft über deren Wohl und Wehe entschied. Dieses "öffentliche Bewußtsein" erklärte er zum überragenden Motor der gesellschaftlichen Entwicklung. Es resultierte, so schien ihm, aus dem Zusammenwirken von Einzelpersönlichkeiten und *Massen*. Während er allerdings die Leistungen der großen Individuen und Meinungsführer für vergleichsweise leicht faßbar - weil historisch dokumentiert - hielt, sah er in *le masse* oder *le moltitudini* eine schwerer nachzuweisende, im Verborgenen agierende Antriebskraft des historischen Prozesses. Er erkannte, daß es sich hierbei um Protagonisten der Geschichte

<sup>928</sup> Vgl. zur Normativität des rousseau'schen Modells L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 264 ff.

<sup>929</sup> Vgl. zu Montesquieus Methode I. Berlin, *Montesquieu*, cit., insbesondere S. 258 ff.

<sup>930</sup> Zu Rosminis Interesse am Phänomen der "Masse" des Volkes, vgl. auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 105 ff.

<sup>931</sup> So entspricht es Vicos *corso-ricorso*-Gesetz des geschichtlichen Verlaufs, vgl. dazu B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 103 ff.; vgl. zum Widerspruch zwischen diesem Gesetz und dem Perfektibilitätsideal der Aufklärung I. Berlin, *Vico und das Ideal der Aufklärung*, in: ders., *Wider das Geläufige*, cit., S. 207-218, insbesondere S. 209 ff.

handelte, die zwar historisch und politisch *namenlos*, aber keinesfalls *wirkungslos* waren.<sup>932</sup> Und er glaubte ebenfalls zu erkennen, daß diese Wirkung nicht intendiert, nicht zielgerichtet eintrat, sondern als Resultat eines "sozialen Instinkts", den die *Masse* besaß. Das bedeutete, daß die soziale Aktion der *Masse* ihre Wirkung als Ergebnis eines Kollektivverhaltens erzielte, das von unmittelbaren Interessen und unmittelbarer Nutzenorientierung gesteuert wurde und nicht von langfristigen Planungen und Zielvorgaben, wie es bei den großen Persönlichkeiten der Fall war.<sup>933</sup> In dieser Optik hat Rosmini versucht, das Phänomen *Masse* in seine politische Philosophie zu integrieren. Ein *Masse*-Begriff, wie ihn später die Sozialwissenschaften anhand sozialer Schichtungen und Lebensverhältnisse entwickelten, findet sich bei ihm hingegen nicht.<sup>934</sup>

Die historische und politische Relevanz der *Volksmasse* war ein Thema, dem sich revolutionäre, frühsozialistische ebenso wie konservative und gegenrevolutionäre Theoretiker zugewandt hatten.<sup>935</sup> Auf sie konnte Rosmini zurückgreifen. Joseph de Maistre hatte festgestellt, daß es "die Menge" war, die die großen geschichtlichen Bewegungen und sozialen Verschiebungen bewirkte. Gott bedient sich ihrer, um das Schicksal der Reiche zu lenken, heißt es in De Maistres *Considérations*.<sup>936</sup> Gemäß der gegenrevolutionären politischen Doktrin war die Menge allerdings ein "passives Instrument" der Vorsehung, und diese

<sup>932</sup> Selbst die Großen in der Geschichte, sagt Cesare Balbo, "sind ein Nichts, wenn man sie mit den Ereignissen vergleicht, die sich *peu à peu* durch das Werk der bekannten oder unbekannten *Menge* entfalten". Balbo schreibt Joseph de Maistre das Verdienst zu, diese namenlose Wirkmacht in der Geschichte entdeckt zu haben; vgl. C. Balbo, *Della letteratura*, cit., S. 167. Dieses Paradigma der nachrevolutionären Geschichtsschreibung - Geschichte als Geschichte der Namenlosen, Unterdrückten, des *Volkes* oder der *breiten Masse* - war in Italien durch Alessandro Manzoni historisch-moralische Traktate prominent vertreten, vgl. dazu C. De Lollis, *Il Manzoni e gli storici liberali francesi della Restaurazione*, cit.; vgl. auch F. Traniello, *Religione, nazione e sovranità*, cit., insbesondere S. 324 ff.

<sup>933</sup> In Ansätzen findet sich hier bei Rosmini eine Fragestellung, die von Rousseau aufgeworfen und später beispielsweise von Max Weber und Robert Michels vertieft wird: die Frage nach der Repräsentation der *volonté générale* durch einen großen Führer, der den Allgemeinwillen vollzieht und direkter verkörpert, als es ein gewählter Delegierter zu tun vermag, insofern "der Akt der Wahl [...] gleichzeitig Ausdruck und Vernichtung der Massensouveränität" ist, wie Michels schreibt, in: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, hg. und eingeleitet von F. R. Pfetsch, Stuttgart 1989, S. 130.

<sup>934</sup> Vgl. dazu G. Sartori, *Demokratietheorie*, hg. von R. Wildenmann, Darmstadt 1992, hier S. 34 ff. ("Das Volk in der Massengesellschaft"), mit weiteren Literaturangaben; zur Etablierung der Massengesellschaft und der politischen Massenparteien und ihrer Behandlung in den Sozialwissenschaften an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, vgl. P. Wagner, *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980*, Frankfurt/M., New York 1990, Kap. 7, S. 209 ff. ("Soziologisches Denken und Massengesellschaft"). Wichtig ist festzuhalten, daß die Betonung der Geschichtsmächtigkeit der *Masse* bei Rosmini eine antifeudale, konservatismuskritische Stoßrichtung ebenso wie eine sozialismuskritische Stoßrichtung hat, insofern sie sich implizit sowohl gegen die ständische Schichtung der Gesellschaft, als auch gegen die Klassengesellschaft richtet. Zur Ständegesellschaft, wie sie die konservativen Denker propagierten, vgl. K. Mannheim, *Konservatismus*, cit., Teil 3, Kap. 1 ("Der romantisch-ständische Standort"), S. 138 ff.; sowie D. Blasius, *Konservative Sozialpolitik und Sozialreform im 19. Jahrhundert*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus*, cit., S. 469-488; zur sozialistischen Klassengesellschaftslehre in geschichtsphilosophischer Perspektive am Beispiel Marx', vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 38 ff.

<sup>935</sup> Zur nachrevolutionären Diskussion um die Stellung des *popolo*, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 395 f., S. 407 ff., passim.

<sup>936</sup> J. De Maistre, *Considérations sur la France* in: ders., *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, Bd. IV, S. 107.

Passivität - die nicht mit Wirkungslosigkeit verwechselt werden durfte - hatte als Beweis dafür gegolten, daß Gott "niemals der Menge die Wahl des Herrn überträgt"<sup>937</sup>. Souveräne Herrschaft und Masse schlossen sich demnach *prinzipiell* aus. Hier war keine Vermittlung möglich.

Angesichts der zugegebenen immensen Wirkung der Masse auf die sozialen Prozesse und auf das politische Geschäft schien Rosmini jedoch diese Diskrepanz zwischen der faktischen, soziologischen Bedeutung der Masse und ihrer mangelnden politischen, souveränitätstheoretischen Berücksichtigung, wie sie von den demokratiekritischen Denkern vertreten wurde, unbefriedigend. Ebenso wenig wie von ihrer Lösung hielt er allerdings von einer schlichten Umkehrung der Vorzeichen, nach welchen "der Menge" die Souveränität zu übertragen war.<sup>938</sup>

Statt dessen suchte er einen dritten Ansatzpunkt, der die *wirkungspraktische* Dimension vertiefte. Unabhängig davon nämlich, ob man *die Masse* als göttliches Lenkungsinstrument oder als autonom handelndes Subjekt verstand, mußte gefragt werden, welche Konsequenzen sich für die Politik aus der Erkenntnis ergaben, daß die Masse eine ungeheure *faktische* Wirkungsmacht in den politischen und sozialen Prozessen - und mithin in der Frage nach den Gründen für *Krise* oder *Stabilität* - besaß.

Mit Hilfe der Krisenanalyse war Rosmini, wie wir gesehen hatten, zu einem Ergebnis gelangt, das ihn Rousseau annäherte, ohne daß er dessen Prämissen übernommen hätte. Demnach existierte die Gesellschaft (der Staat) durch den Gemeinsinn und durch den Sozialwillen der Bürger. Es war das *Bürgerethos*, das der *società civile* ihren Bestand gab und ihre *raison d'être* darstellte. Die innere Verbundenheit der Bürger mit dem Gemeinwesen und die Teilnahme an ihm waren das *Wesen* von Gesellschaft. Oder anders ausgedrückt: Gesellschaft und Staat waren das, was die Bürger aus ihnen machten.<sup>939</sup> Sie mochten eine Verfassung und Institutionen besitzen, aber diese waren nichts, was unabhängig vom Bürgerwillen existierte. Auch Verfassung und Institutionen bestanden nur, insofern sie von den Bürgern bewußt gewollt, bejaht, mit bürgerschaftlichem Geist erfüllt wurden.

Rosmini umging Rousseaus Begriff der *volonté générale* und sprach statt dessen von "volontà collettiva", um sich nicht dem Mißverständnis auszusetzen, es gehe ihm um den formalen Akt

---

<sup>937</sup> Ebd.

<sup>938</sup> Zur Umkehrung der Souveränität als Krise des Staates, vgl. D. Farias, *La crisi dello Stato e il valore costituzionale dell'eguaglianza*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica*, cit., S. 133-160.

<sup>939</sup> So hatte es der Abbé Raynal in seiner 1775 erschienenen *Histoire philosophique et politique des Etablissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes* von der Menschheit insgesamt gesagt: Sie sei das, was die Menschen aus ihr machen wollten, zitiert nach L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 283.

der Gesellschaftsgründung und Rechtsdelegierung.<sup>940</sup> Sein Erkenntnisinteresse zielte auf die Frage nach der Bestandsgarantie von Gesellschaft, und er entdeckte sie in deren *Wesen*, das er mit dem identifizierte, was man pauschal als *Bürgersinn* bezeichnen könnte. Auf dieser Grundlage entwickelte er eine historische Soziologie, die den geschichtlichen Wandel jenes kollektiven Bürgerwillens, der der Gesellschaft Gestalt gab, untersuchte und die Gründe des Wandels erforschte. Sodann prüfte er, welche Folgen sich daraus für die Lehre von der rechten Gesellschaftsordnung ergaben. Als größte Herausforderung erwies sich dabei das Problem der Partizipation. Denn da die historische Soziologie bewies, daß die Stabilität des Gemeinwesens von der aktiven Bürgerschaft abhing und von deren Zustimmung zu den staatlichen Institutionen, mußte nach einer Gesellschaftsordnung gesucht werden, die die *volontà collettiva* zum Ausdruck brachte, zugleich aber im Sinne des Institutionenkonservatismus auch steuerte.

Zu diesem Zweck bedurfte die Frage nach der Interdependenz von individuellem Ethos und gesellschaftlicher Verfassung der Klärung. Welchen Einfluß auf die Bürger besaß die (geistig-moralische, ökonomische, gesetzliche etc.) *Verfassung* der Gesellschaft ? Und umgekehrt: Wie wirkte sich die Rechtschaffenheit oder die Unredlichkeit der Bürger auf die Gesellschaft aus ? Rosmini erweiterte dieses traditionelle, moralphilosophische Thema um einen wichtigen soziologischen Aspekt, nämlich die Frage, wie die Bürger *als Kollektiv* die Gesellschaft gestalteten. Die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gesellschaft mußte also ergänzt werden um die Frage nach der Wechselwirkung zwischen *Masse* und Gesellschaft. Was bedeutete es für die Gesellschaft, wenn *die meisten* Bürger sich in einer bestimmten Weise verhielten ? Um hierauf eine Antwort geben zu können, hielt Rosmini die möglichst breite, diachronisch und synchronisch angelegte empirische Basis für erforderlich. Zu untersuchen waren historisch-kulturell unterschiedliche Entstehungsbedingungen und Entstehungsarten der *società civile*. Die Rekonstruktion verschiedener Entwicklungsstufen unterschiedlicher Staatsgesellschaften im kulturhistorischen Vergleich sollte die allgemeinen soziologischen Gesetzmäßigkeiten aufdecken, wenn man sich von der spezifischen Frage nach dem jeweiligen Verhalten *der Masse* leiten ließ. Bei dieser Aufgabenstellung flossen für ihn zwei Aspekte ineinander, die erst die spätere Soziologie schärfer differenziert hat: *Masse* bedeutete für Rosmini sowohl *die große Zahl, die Menge*, deren Quantität einen politisch zu berücksichtigenden Faktor darstellte, als auch die *breite Masse* im Sinne von *Durchschnitt*.

---

<sup>940</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., Kap. 13, S. 113, passim

Die Politik hatte es, seiner Ansicht nach, mit beiden Seiten des Phänomens *Masse* zu tun: mit der schieren Zahl und mit dem "Normalbürger".<sup>941</sup>

Es ergab sich daraus ein faszinierendes, aber auch ambivalentes Bild von der Schubkraft, die in der sozialetischen - und mithin auch politischen - Dynamik der Bevölkerungsmenge lag.<sup>942</sup> Aber trotz der Fasziniertheit und trotz der soziologischen Anerkennung der Dynamik, die von den *Masse* für Gesellschaft und Staat ausging<sup>943</sup>, stand am Schluß seiner Beobachtungen die Entzauberung des Phänomens. Denn im Ergebnis neutralisierte er *die Masse* nach zwei Seiten hin: Er distanzierte sich von der Tradition der intellektuellen Verachtung der *plebs*, gemäß welcher *das Volk* oder *die Menge* stets nur als Störfaktor im sozialen System auftrat.<sup>944</sup> Er distanzierte sich aber ebenso von jeglichem demokratischen Enthusiasmus, der im Kollektiv der namenlosen Vielen den Protagonisten des gesellschaftlichen Fortschritts wählte.<sup>945</sup>

Rosmini hat versucht, zur Moralisierung der politischen Akteure Distanz zu schaffen, ohne ethische Kriterien preiszugeben. Sein Bemühen um Neutralisierung der politischen Welt wird in seinem Umgang mit dem Politikfaktor *die Masse* besonders deutlich. Es ging ihm darum, zu zeigen, daß *die Masse* weder *per se* gut, noch *per se* schlecht war. Wohl war sie, soziologisch gesehen, mächtig. Sie wirkte im Fortschritt wie im Niedergang durch ihr soziales Gewicht machtvoll auf den Gang der Gesellschaft ein. Aber gerade die Gegenüberstellung der Zeitalter mit ihren unterschiedlichen Idealen bewies, daß *das Volk* oder *die Menge* ebenso zu den Tugenden der Frühzeit fähig war wie zu den Untugenden der Spätzeit.

### **VI.2.2.) Dekadenz als Schwäche der bürgerchaftlichen Kohäsion**

Aus der Rekonstruktion der diversen dominanten kollektiven Handlungszwecke und Gemeinwohlideale leitete Rosmini die Erkenntnis ab, daß speziell die Verfallsphase eines Gemeinwesens wichtige soziologische Anhaltspunkte bot, um die Interdependenz zwischen bürgerchaftlicher Verfassung, *bonum commune* und Bürgerbewußtsein zu entschlüsseln. Das Verfallsstadium stellte den politischen Soziologen allerdings auch vor besondere

<sup>941</sup> In dieser zweifachen Bedeutung wird das Phänomen aus kulturkritischer Sicht auch von Ortega y Gasset behandelt, vgl. *Der Aufstand der Massen* (1930), Hamburg 1958, S. 8 f., S. 33 ff., passim.

<sup>942</sup> Vgl. dazu beispielsweise die Ausführungen in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch 3, Kapitel 13 ff.

<sup>943</sup> Diesbezüglich ist die Erfahrung der Französischen Revolution für Rosminis Generation prägend, vgl. M. Colesanti, *Il mito della rivoluzione nel romanticismo francese*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese*, cit., S. 39-68.

<sup>944</sup> Prominentes Beispiel einer solchen Verachtung ist bekanntlich Hegel; vgl. dazu I. Fetscher, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in: I. Fetscher/H. Münkler, *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 4, S. 199-226, hier vor allem S. 214 f.; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 239 ff., S. 335 ff. passim.;

<sup>945</sup> So wie es beispielsweise von der revolutionären Schule der *Idéologues* vertreten wurde, vgl. S. Moravia, *"Raison" e rivoluzione. L'avventura politica degli Idéologues (1789-1810)*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese*, cit., S. 113-138.



Schwierigkeiten, insofern die Verfallssymptome *unterschwellig* wirkten und oftmals erst spät an der Oberfläche ablesbar waren.<sup>946</sup> Generell diagnostizierte er für ein solches Entwicklungsstadium die zunehmende Sinnentleerung der politisch-staatlichen Formen und das Nachlassen der sozialen Kohäsionskräfte. Der Befund lautete, daß der Staatsbau und auch die Regierung gleichwohl häufig auch dann noch fortbestanden, wenn sie für die Bürger unverständlich geworden waren und folglich keine Identifikation und keine Verbindlichkeit mehr ermöglichten.<sup>947</sup>

Zwei Merkmale einer solchen Phase erschienen Rosmini besonders signifikant: Es veränderte sich die *Sprache*, und es veränderte sich das Verhältnis zur eigenen *Tradition*. Die Kommunikation innerhalb des Gemeinwesens ließ nach, weil die Begriffe des politisch-sozialen Raumes neu besetzt wurden und keine spontane Verständigung mehr gestatteten. Auch die Autorität der Tradition wurde in solchen Momenten neu definiert. Es konnte sein, daß neue Götter und neue Ahnen als verbindliche Tradition eingesetzt wurden. Im Falle Roms jedoch schien es Rosmini, daß die *mores maiorum* aufgegeben wurden, ohne Ersatz zu schaffen, was sich besonders destruktiv für die *res publica* auswirkte. Denn damit entfiel eines der wichtigsten Instrumente gegen die zunehmende Vereinzelung des vor allem am Genußgewinn orientierten Bürgers.

Er hat deswegen immer wieder gegen die Auffassung Stellung bezogen, der gemeinsame Wunsch nach möglichst hohem Lebensstandard und Wohlstand sei ein Äquivalent zu anderen Zielsetzungen der *volonté generale* und schaffe eine für die soziale Kohäsion ausreichende Gemeinwohlverbindlichkeit. Vor diesem Hintergrund ist auch seine Kritik an der Lehre des Sozialphilosophen und Ökonomen Melchiorre Gioia zu verstehen, die besagte, Hauptziel des Staates müsse es sein, bei der Bevölkerung den Wunsch nach Luxus und Genuß zu stimulieren, weil dies auch die Arbeitsmoral stimulierte.<sup>948</sup> Rosmini hat diese Lehre zurückgewiesen, weil sie ihm sowohl in moralischer Hinsicht als auch in historisch-soziologischer Hinsicht unhaltbar erschien.<sup>949</sup> Er hielt ihr die historischen *exempla* entgegen,

<sup>946</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 307.

<sup>947</sup> Rosmini benutzt für eine derart instabil gewordene *Staatsgesellschaft* das Bild des Koloßes auf tönernen Füßen, der mit einem kleinen Stoß zu Fall gebracht werden kann (entlehnt dem Buch *Daniel* 2/31 ff.; der Koloß symbolisiert die Weltreiche, und das Vierte Reich ist teils aus Eisen, teils aus Ton). Rosminis Gebrauch dieses Bildes ist insofern interessant, als er damit einen Topos *staatskritisch* verwendet, der traditionell *kirchenkritisch* eingesetzt wurde: Die kirchenkritische Geschichtsschreibung der Aufklärung hatte den *Kirchenstaat* in dieser Weise charakterisiert, da er nicht einfach wie weltliche Staaten untergehen, sondern einen Endkampf der Reiche entfesseln würde, vgl. dazu J. Lebram, *Daniel/Danielbuch*, in: "Theologische Realenzyklopädie", Berlin, New York 1981, S. 330-335; zur Aufklärungsgeschichtsschreibung und ihrer Verwendung des Bildes vom Koloß auf tönernen Füßen, vgl. V. Elm, *Die Moderne und der Kirchenstaat*, cit., S. 231 ff.

<sup>948</sup> Eine Einführung in Melchiorre Gioias Werk bei M. F. Sciacca, *La filosofia nell'età del risorgimento*, cit., Kap. 4, § 4, S. 128 ff.

<sup>949</sup> Die Kritik an Gioia durchzieht, mit unterschiedlichen Schwerpunkten, Rosminis Werk von den frühen Schriften an, vgl. M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 32 ff.; während die Aufsätze in den *Opuscoli filosofici*

die zeigen sollten, daß Sinnenfreude als handlungsleitender Selbstzweck keine produktiven oder kreativen Kräfte freisetzte, sondern egoistische und a-soziale, die keinerlei Gemeinwohlorientierung gestatteten. Daher warf er der Nationalökonomie der Gioia-Schule vor, die Apologie des Lasters mit Hilfe einer unbeweisbaren ökonomischen Theorie zu betreiben.<sup>950</sup> Die historische Kultursoziologie lehrte ganz im Gegenteil, so schien ihm, daß eine *società civile* als Ansammlung ichbezogener, spaßorientierter Individuen untergehen mußte. Selbst wenn man also zugab, daß die Freude am Genuß und am Wohlergehen eine Art Gemeinschaft unter den Bürgern stiften konnte, weil sich alle darin einig waren, daß es das war, was sie wollten, so unterminierte der dem Lustgewinn inhärente Egoismus jegliche gemeinschaftliche Werte-Verbindlichkeit.<sup>951</sup>

Hier sah Rosmini keine Mittellösung. Er hat im Gegenteil immer wieder die Verfallssymptome im Endstadium einer dekadenten Gesellschaft beschrieben, zu denen er eine Form von "Delirium" rechnete, ausgelöst durch die Verunsicherung und Auflösung des bekannten Wertekanons.<sup>952</sup> Als Indizien für einen solchen kollektiven Wahn betrachtete er die Orientierungslosigkeit in religiöser Hinsicht, die in Schüben von Aberglauben und Sektengehorsam zum Ausdruck kam. Während bei den nicht zivilisierten Ureinwohnern Lethargie und Passivität die Verstandestätigkeit lähmten, sorgte im Verfallsstadium die Orientierungslosigkeit für eine kollektive Hektik, die das Fehlen gemeinsamer Überzeugungen letztlich nicht kaschieren konnte.

Betrachtete man hingegen die der Dekadenphase vorausliegenden Epochen, so zeigte sich, daß Landwirtschaft, Handwerk und Handel in unterschiedlichem Maße einerseits der Verstandesleistungen bedurften, sie andererseits aber auch stimulierten, so daß sie in graduell abgestufter Intensität für die Kultivierung und Zivilisierung der Bevölkerung sorgten. Rosmini hat aber trotz seiner Bewunderung für die agrarisch-sittenstrengen Gesellschaften der Frühzeit betont, daß die Formen des modernen Wirtschaftens eine überlegene geistige Dynamik erforderten und diese auch selbst produzierten. Handel und Profitkalkulation

---

Kritik an Gioias Konsum- und Wohlstandstheorie üben, betont die politische Philosophie deren *sozialethische* Untauglichkeit (*Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 307); in der *Rechtsphilosophie* schließlich wirft Rosmini Gioia vor, einen relativistischen Verbrechensbegriff zu vertreten (cit., Bd. 2, Buch 4, Kap. 4, Art. 13, § 4, S. 515, sowie Kap. 5, Art. 10, S. 540).

<sup>950</sup> Zu Rosminis Kritik an Gioia und seiner Schule, vgl. auch A. Giordano, *Le polemiche giovanili di Antonio Rosmini*, cit., insbesondere S. 83-150 (Kapitel "L'acre polemica con Melchiorre Gioia"). Grundlegend zu Rosminis sozialökonomischer Kritik ist P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 53 ff., S. 132 ff. (Kritik an Bentham und Gioia), sowie F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 78 ff.

<sup>951</sup> So entspricht es dem gemeinsamen Nenner der Liberalismuskritik unterschiedlicher ideologischer Provenienz, vgl. H. Mandt, *Wurzeln der europäischen Liberalismuskritik*, cit.

<sup>952</sup> Beispielsweise in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 308.

machten ein Volk mobil, wovon auch breite Volksschichten im Sinne einer gesteigerten geistigen Effizienz profitierten.<sup>953</sup>

Der Verfall ließ sich dann an der Verlagerung der Gemeinwohlbestimmung ablesen, wobei Rosmini eine erste Phase identifizierte, in der die kollektive Orientierung auf die *Gründung, Sicherung* und *rechtliche Verfassung* des Gemeinwesens abzielte. In dieser Phase gab es noch keine anderen Zwecke als die Gemeinschaft als solche, die an sich selbst, dank der uneingeschränkten Reziprozität des sozialen Wohl-Wollens, ein sittlich gutes Ziel darstellte. Diese erste Phase im Leben eines Staates oder einer Gesellschaft bezeichnete er daher als das *patriotische* Zeitalter, wobei er unter *patriotisch* die Konzentration aller *sozii* auf das Gemeinsame verstand, ohne daß der wechselseitige Altruismus *innerhalb* der Gesellschaft als aggressive Abgrenzung *nach außen* aufgetreten wäre.<sup>954</sup>

Zu der Verlaufsgesetzmäßigkeit, die er im Falle massengesteuerter Gesellschaften diagnostizierte, gehörte, daß sich die inhaltliche Ausrichtung des Gemeinwohls in dem Moment verlagerte, da gewissermaßen eine *Sättigung* des Kollektivbestrebens einsetzte. Die soziologisch-sittengeschichtliche Analyse ergab zudem, daß man in jeder der vier Entwicklungsstadien eine jeweils ethisch integre erste Phase von einer nachfolgenden Phase des sittlichen Niedergangs unterscheiden konnte, in welcher das kollektive Streben und dessen Objekt nicht mehr in dem Maße rechtschaffen waren wie zuvor. So folgte beispielsweise auf die erste, patriotisch-integre Phase eine Entwicklungsstufe, in der "Macht und Ruhm" der *patria* zu Objekten des kollektiven Willens wurden.<sup>955</sup> Rosmini erkannte hierin ein Verfallssymptom, insofern er die Sittlichkeit des ursprünglich unter dem Gebot des *Altruismus* stehenden Gemeinwesens beschädigt sah. An die Stelle von *Wohlwollen und Brüderlichkeit* als den verbindlichen Verhaltensnormen des frühen Patriotismus trat das auf Reputation spekulierende Nutzenkalkül, dessen Folge eine Brutalisierung der Gesellschaft war: Kriegerische Tugenden und Gewalt gewannen unter solchen Umständen soziales Ansehen. Aber selbst wenn das Gemeinwesen Aggressivität *prämiierte*, blieb in Rosminis Augen richtig, was Augustinus gesagt hatte, daß nämlich auch die vom Staat ausgeübte

<sup>953</sup> Die Anerkennung der sozialetisch-erzieherischen positiven Funktion von "Handel und Wandel" unterscheidet Rosmini sowohl von Rousseau als auch von den Konservativen. Während Rousseau das Modell des freien Ackerbauers als *Bürger* vertritt, vertreten Konservative wie Adam Müller die Interdependenz von *Boden* (Heimat), *Tradition* und sozialstabilisierender *Bindung*, vgl. zu Rousseau I. Fetscher, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., insbesondere S. 488 ff.; zur Siedlungs- und Bodentheorie der Konservativen, speziell bei Adam Müller, vgl. M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1986, S. 148 ff. Überwiegend positiv ist hingegen Montesquieus Urteil über den "Handelsgeist": Er fördert Frieden und Gerechtigkeit, führt allerdings auch dazu, daß "man mit allen menschlichen Handlungen und allen moralischen Tugenden Geschäfte macht", in: *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 20, Kap. 2, S. 320.

<sup>954</sup> Er distanziert sich damit von Vico, der für die römische Frühzeit den sozialen Konflikt zwischen *patres* und *famuli* oder *plebs* betont hatte, vgl. dazu B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 140 ff. ("Die heroischen Gemeinwesen").

Gewalt doch immer Gewalt blieb.<sup>956</sup> Und so standen für ihn die zahlreichen eindrucksvollen Beispiele römischer *virtus*, von denen Cicero, Livius und Sallust berichteten, stets unter dem Verdikt ihres späteren, unausweichlichen Niedergangs.

Den entwicklungsgeschichtlichen Moment, in dem ein einseitiges Nutzenkalkül handlungsnormierend wurde, identifizierte er als den Zeitpunkt der Hierarchisierung und Ausdifferenzierung der Gesellschaft in *Herrschaft* einerseits und *Knechtschaft* andererseits<sup>957</sup>: Die Reziprozität der Anerkennung als gleichberechtigte Teilhaber am Gemeinwohl ging verloren. An die Stelle des ursprünglichen Ethos trat eine konsequentialistische Moral, die mit der erzielbaren Wirkung kalkulierte und nicht mehr um ihrer selbst willen sittlich war.

Auch in der Entwicklungsstufe, in welcher die Steigerung des Lebensstandards und der Wohlstand zu handlungsleitenden Zielvorgaben wurden, ließen sich Rosmini zufolge eine anfängliche Phase der sozialen *Integrität* und eine spätere Phase der unmoralischen Besitzfixierung ausmachen. Vom Standpunkt der Kulturosoziologie aus schien dabei die erste, integre Phase wiederum eng an den landwirtschaftlichen Besitz gekoppelt. Der von Rousseau verherrlichte, sein Land bestellende und zugleich politisch aktive *cives Romanus*<sup>958</sup> war auch für ihn das Urbild eines integren Umgangs mit Privatbesitz, der zugleich in hohem Maße gemeinwohlorientiert war. Aus der Tatsache, daß Seßhaftigkeit, Landverteilung und Landbewirtschaftung die interdependenten Antriebskräfte der Gesellschaftsentstehung darstellten, schloß er, daß sich demzufolge Wohlstand als Ergebnis tüchtiger Landwirtschaft nicht nur sehr wohl mit einer ethisch hochstehenden Gesellschaft vertrug, sondern daß Landwirtschaft geradezu einen Garanten sozialemischer Solidität bildete. Die Landwirtschaft erschien ihm als das Ur-Modell einer mit der Natur verbundenen und daher "natürlichen" menschlichen Produktivität, die in besonderer Weise imstande war, ursprüngliche Gemeinschaftswerte zu bewahren und zu tradieren.<sup>959</sup>

---

<sup>955</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 283.

<sup>956</sup> A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., Bd. 1, Buch 4, Kap. 4, S. 173 ff. Noch schärfer hatte es Thierry d'Holbach formuliert und geklagt: "Bei den Königen bewundert man den Diebstahl unter der Bezeichnung Eroberungen, die Morde unter dem Namen Schlachten", in: ders., *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la Morale* (1776), Paris 1967, hier S. 236.

<sup>957</sup> Rosminis Vorstellung von Knechtschaft als Verfallsstadium wendet sich implizit gegen das Hegel'sche "Herrschaft und Knechtschaft"-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*, in dem Hegel die Knechtschaft/Sklaverei aus der bei Hobbes zugrundegelegten Abhängigkeit von Selbsterhaltung und Todesfurcht heraus begründet. Erst deren Überwindung ermöglicht Herrschaft und Freiheit, vgl. H. Ottmann, *Hobbes: Widersprüche einer Philosophie der Macht*, cit., S. 77, sowie L. Siep, *Hegels politische Anthropologie*, cit., insbesondere S. 121 f., und zu den unterschiedlichen Interpretationen des berühmten Kapitels "Herrschaft und Knechtschaft" der *Phänomenologie* auch W. Euchner, *Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, in: ders., *Egoismus und Gemeinwohl*, cit., S. 132-173, hier S. 143 ff.

<sup>958</sup> Vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 13, 14, 15, S. 100 ff.

<sup>959</sup> Vgl. beispielsweise A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 285. Dabei bezieht sich Rosmini unausgesprochen auf jenes Ideal der "heureuse médiocrité", das bereits Rousseau in Anlehnung an Aristoteles als

Hingegen betrachtete er jene Entwicklungsetappe, in der die handlungsleitende Zielvorgabe der Lust- und Luxusgewinn war, als reine Dekadenzphase. Lust war ihrer Natur nach egoistisch, was bedeutete, daß in dem Moment, wo sie zur Leitidee einer Gesellschaft wurde, die Sozialtugenden verloren gingen.<sup>960</sup> Eine *volonté générale* im Sinne eines konstruktiven Kollektivwillens bestand dann nicht mehr. Augustinus folgend beschrieb Rosmini die Endphase der römischen Geschichte als paradigmatischen Fall einer lustgewinnorientierten Gesellschaft, in der jegliche soziale Bindung verfiel.<sup>961</sup> Der Rückzug in die Individualität schwächte das Gefühl der Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen, zu welcher auch und gerade die für eine Gesellschaft konstitutive Verpflichtung gegenüber der *eigenen Tradition*, dem Erbe, den früheren Generationen gehörte.

Ebenso wie im Falle der Frage nach der Bewertung von materiellem Besitz und ökonomischem Wachstum ging es Rosmini auch im Zusammenhang mit der Lust- und Luxus-Kritik darum, die Resonanz eines *kollektiven Wertewandels* im politischen und sozialetischen Bewußtsein der Bevölkerung aufzuzeigen. Aus der kultur- und sittengeschichtlichen Betrachtung leitete er ab, daß zwischen der wirtschaftlichen Prosperität einer Gesellschaft auf agrarischer Grundlage einerseits und deren politischem Bewußtsein und Gemeinwohlorientierung andererseits eine verstärkende Wechselwirkung bestand, während sich das Dekadenzstadium einer Gesellschaft durch den Verfall des republikanischen Geistes auszeichnete. Er verstand dies in ganz wörtlichem Sinne: In sozialetisch-politischer Hinsicht bedeutete die für die Spätzeit typische Ich-Bezogenheit der Bürger die Preisgabe des gemeinsamen öffentlichen Raumes, ablesbar an der Tatsache, daß die politischen, öffentlichen Ämter als Ware gehandelt wurden und gekauft werden konnten.

Die Sittengeschichte entfaltete sich auf diese Weise als Entwicklungsgeschichte der Einstellungen und Überzeugungen der die Gesellschaft prägenden *Mehrheit*, welche nicht im demokratisch-numerischen Sinne interpretierte wurde, sondern im Sinne der Gewichtung der sozialen Kräfte. Unter Berufung auf seine Hauptautoren Xenophon, Livius, Cicero und Sallust befragte Rosmini die Geschichte der Griechen, der Römer und der Perser nach Zeugnissen, die Aufschluß über den Wertewandel *der Masse* geben konnten. Mit Hilfe dieser Quellen ließ sich zeigen, welche Konsequenzen die tektonischen Verschiebungen im Sittengefüge einer Gesellschaft für die politischen Parameter besaßen.

---

die geeignete soziale Basis für eine gesunde Republik ausgewiesen hatte, vgl. dazu I. Fetscher, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., S. 488 ff.

<sup>960</sup> Dieser klassische Topos vom Ruin des Staates durch Luxus findet sich natürlich ebenfalls bei Rousseau, vgl. ders., *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., z.B. Buch 3, Kap. 15, S. 102 f.; vgl. dazu R. Spaemann, *Rousseau: Von der Polis zur Natur*, cit., S. 96 ff.

<sup>961</sup> A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., Bd. 1, Buch 4, Kap. 4, S. 173 ff.

Die historisch-kulturosoziologische Untersuchung führte, wie gesehen, zu einem Vier-Epochen-Verlaufsmodell, das die Etappen *Gründung*, *Blüte*, *Korruption*, *Niedergang/Krise* anhand des jeweiligen gesellschaftlichen Umgangs mit der sozialen Zwecksetzung rekonstruierte. Das erste *Gesellschaftszeitalter* (it. *età sociale*) war demnach dasjenige, in dem die Gesellschaft überhaupt ins Leben trat, in dem sie gegründet und mit Gesetzen ausgestattet wurde. Das zweite Gesellschaftszeitalter bewahrte diese Substanz und fügte weitere akzidentelle Leistungen hinzu. In der dritten Epoche verschoben sich im *öffentlichen Bewußtsein* die Werte. Die gemeinsame Verpflichtung auf die gesellschaftlichen Grundgesetze ließ nach. Es folgte eine Zeit der krisenhaften Gefährdung der Gesellschaft. In dieser Situation stand sie vor der Alternative *Zerstörung* oder *Wiederaufbau*. Das heißt, genau besehen, stand sie nicht vor einer Alternative, denn in solchen Krisen-Situationen wurden Geschichtskräfte wirksam, deren Beherrschung außerhalb der menschlichen Reichweite lagen. Hier setzte Rosmini die große weltgeschichtliche Zäsur des Christentums an. Bezogen auf die vorchristliche Zeit und auf die nicht-christlichen Kulturen hielt er die Selbstheilung einer Gesellschaft in einer existenzgefährdenden Situation für ausgeschlossen: Die Gesellschaft mußte untergehen; nicht so die christlichen *società civili*, die reformierbar waren. Das bedeutete, daß es kein *immanentes*, historisch-politisches Patentrezept gegen den Rhythmus der sozialen Entwicklungsgesetze von Aufstieg und Niedergang gab.<sup>962</sup> Daß die Geschichte der Menschheit dennoch keine Verfallsgeschichte darstellte und keine Zirkelbewegung vollzog, verdankte sich Rosmini zufolge einem externen, metapolitischen Grund: der christlichen Religion. Gerade das Ereignis der Französischen Revolution bewies ihm aber auch, daß dem Geschichtsprozeß auch noch nach dem Auftreten des Christentums - dem er die Bedeutung einer Fundamentalrevision bestimmter Naturnotwendigkeiten zusprach - gewisse eigentümliche Gesetzmäßigkeiten weiterhin innewohnten, die in der Abfolge von Aufbau, Blüte, Verfall, Zerstörung oder Regeneration zum Ausdruck kamen.<sup>963</sup>

An diesem geschichtsnotwendigen Verlauf interessierten Rosmini insbesondere zwei sich gegenseitig bedingende Aspekte: Da war zum einen die im engeren Sinne *politische* Frage nach den Einfluß- und Steuerungsmöglichkeiten der Regierung im vorgegebenen Rahmen dieses Prozesses und zum anderen die sitten- und kulturgeschichtliche Frage nach der Art und Weise, wie sich besagter Prozeß *im Bewußtsein* und in den Ansichten der Menschen

<sup>962</sup> Auch Rousseau ist ja - ebenso wie Machiavelli - davon überzeugt, daß es keine ewige Dauer des Gemeinwesens geben kann, vgl. dazu I. Fetscher, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., S. 489; zu Machiavellis Überzeugung, daß der Staat "sterblich" sei, vgl. J. Mittelstraß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier?* cit., S. 43-67.

<sup>963</sup> Vgl. dazu den großen Aufsatz von Antimo Negri, *Hegel e Rosmini filosofi della politica tra Rivoluzione Francese e Restaurazione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, cit., S. 205-244.

tatsächlich vollzog. Die Kulturgeschichte hatte daher zugleich Mentalitätsgeschichte zu sein, denn sie sollte zeigen, wie sich in den einzelnen Geschichtsphasen die Gemeinwohlorientierung änderte und wie aufgrund dessen die *Institutionen* im öffentlichen Bewußtsein mal mehr, mal weniger präsent waren und *galten*, wovon dann wieder die Stabilität des Gemeinwesens abhing. Für die politische Praxis versprach er sich von einer solchen Kulturgeschichte ganz konkrete Anleitungen anhand der Fragen, was die Menschen jeweils von der *società civile* erwarteten und wie politiktauglich (sprich: stabilitätsfördernd) diese jeweiligen Erwartungen waren.

### **VI.2.3.) Solidarität versus Egoismus**

Ein wichtiger Bezugspunkt für dieses kulturgeschichtliche Konzept war die liberale Theorie von der Gemeinschaftstauglichkeit des Eigennutzenkalküls, die in Adam Smith und Bernhard de Mandeville ihre Klassiker besaß.<sup>964</sup> Deren Vorstellung, Gemeinwohl ergebe sich gewissermaßen *automatisch* als Folge des sozialverträglich geregelten Strebens eines jedes einzelnen nach seinem persönlichen Vorteil, faszinierte Rosmini. Er akzeptierte die liberale Prämisse, daß der Mensch, wenn er handelte, tatsächlich eine *rational choice* vollzog, indem er *immer* dasjenige wählte, was ihm gut oder als etwas Gutes erschien beziehungsweise wovon er sich einen *Glücksgewinn* erhoffte.<sup>965</sup> Das galt ebenso für das Kollektiv *società civile*: Auch die Gesellschaft als Ganze folgte in ihrer gemeinsamen Zwecksetzung der Glückserwartung. Aber - und das war sein zentraler Einwand gegen die Liberalen - die *Kriterien* zur Beurteilung dessen, was *gut*, *nützlich* oder *vorteilhaft* war und wonach man folglich streben sollte, änderten sich und entsprechend änderten sich zum Beispiel die Objekte, die die Menschen haben wollten. Die Kriterien waren demnach nicht naturgegeben, sondern das Resultat eines komplizierten Prozesses, an dem seiner Ansicht nach der freie Wille ebenso wie der gesellschaftliche Anpassungsdruck mitwirkten. Zudem waren sie einer ständigen Wandlung ausgesetzt. Das Problem des Liberalismus lag also nicht schon in der Ansicht, die Wahrnehmung des Eigeninteresses - im Sinne dessen, was jeder einzelne für *gut* und *erstrebenswert* hielt - sei die ideale Bedingung für das Gemeinwohl. Das Problem bestand vielmehr, so Rosmini, in der Vorstellung, der Mensch besitze eine Art natürlicher und stabiler Kenntnis von dem, was gut für ihn sei, und die Befolgung dieser handlungsleitenden

---

<sup>964</sup> Während eine entsprechende Untersuchung für Italien noch aussteht, liegt mittlerweile für den deutschen Kulturraum eine Übersicht der Rezeption der schottischen Aufklärung vor, inklusive der Wiederauflage zeitgenössischer Übersetzungen ins Deutsche, vgl. *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany. Six significant Translations 1755-1782*, 7 Bände, hg. und eingeleitet von H. F. Klemme, Bristol 2000; zu Mandevilles "Bienenfabel" vgl. W. Euchner, *Versuch über Mandevilles Bienenfabel*, cit.

<sup>965</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 96 f.

Kenntnis durch jeden einzelnen Bürger garantiere dann das Gemeinwohl und die Stabilität des Gemeinwesens.

Dieser Einschätzung widersprachen jedoch seines Erachtens alle historischen und soziologischen Befunde. Sie zeigten nämlich, daß Ansichten über das, was als vorteilhaft und in diesem Sinne als *gut* galt, instabil und vor allem hochgradig manipulierbar waren.<sup>966</sup> Daraus schloß Rosmini, daß es unverantwortlich war, auf etwas so Unzuverlässigem wie den bloßen *δοξαί* - den wandelbaren *Meinungen* als den Gegenspielern von Wahrheit und Gerechtigkeit<sup>967</sup> - ein Gesellschaftssystem zu errichten.<sup>968</sup> Die Wahrnehmung des "wohlverstandenen Eigeninteresses" konnte keine ausreichende Bedingung sozialer und politischer Stabilität sein.<sup>969</sup> Ein zweiter wichtiger Aspekt kam hinzu: Die Geschichte bewies, daß jene Überzeugungen und Einstellungen, von denen die Stabilität und Krisenfestigkeit eines Gemeinwesens abhing, nur in bestimmten historischen Entwicklungsphasen vorkamen. Gemeinwohlorientierung, Patriotismus und Loyalität mit der Gemeinschaft traten dann auf, wenn die Gemeinschaft und ihre Institutionen selbst als etwas Positives erschienen, also als etwas, was des Engagements wert war. Der kultursoziologische Befund lautete, daß die *Polis*, *Patria* oder *Res publica* in manchen historischen Phasen tatsächlich als etwas Gutes erschien, für das sich alle einsetzten, während zu einem anderen Zeitpunkt ausschließlich die eigene Karriere, Bequemlichkeit, Belustigung oder ähnliche Handlungszwecke positiv besetzt waren und als erstrebenswert galten. In solchen Phasen spielte das Gemeinwesen im Interessenhaushalt des einzelnen offenbar nur noch eine untergeordnete oder gar keine Rolle mehr.

Rosmini war davon überzeugt, daß sich eine Antwort auf dieses Problem, das er für eines der zentralen Probleme des politischen Geschäfts hielt, nur in einer Art historisch orientierten Psychologie des Kollektivverhaltens oder psychologischen Soziologie finden ließ. Zu untersuchen war das Wechselspiel von altruistischer und egoistischer Zwecksetzung bei dem anonymen Protagonisten des sozialen Wandels: *der Masse*, deren Handlungsmotiv nicht der langfristige Zweck war, sondern der "gegenwärtige, unmittelbare Nutzen". Aufgrund einer

---

<sup>966</sup> Allerdings geht er natürlich nicht so weit, wie Machiavelli anzunehmen, daß es dieselben Tugenden sind - *ambizione* und *virtù* - die den Staat sowohl aufbauen als auch zerstören, vgl. zu Machiavellis *virtù*-Lehre auch J. Mittelstraß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, cit., hier besonders S. 58 f.

<sup>967</sup> Vgl. G. Bien, *Einleitung*, zu Aristoteles, *Politik*, cit., S. XV f.

<sup>968</sup> Daher steht er, ebenso wie Hegel, einer Freiheit skeptisch gegenüber, die darin besteht, jede beliebige subjektive Meinung, zum Beispiel mit Hilfe der Presse, in den Prozeß der "öffentlichen Meinung" einzubringen. Ich werde darauf in Kapitel VI.2.17. noch näher eingehen; zu Hegels Befürwortung des Instruments der Zensur, vgl. W. Euchner, *Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, cit., S. 170 ff.

<sup>969</sup> Das stimmt mit Hegels Definition der "bürgerlichen Gesellschaft" überein. Das "vernünftige Glückskalkül" des Bürgers, das der bürgerlichen Gesellschaft zugrundeliegt, garantiert deren Stabilität nicht, vgl. L. Siep, *Hegels politische Anthropologie*, cit. (der Ausdruck "vernünftiges Glückskalkül" S. 123); sowie W. Euchner,



besonderen "praktischen Vernunft", die er ihr attestierte, orientierte sich *die Masse* nämlich unmittelbar utilitarisch.

"Die Massen selbst", heißt es dazu in der *Philosophie der Politik*, "können die Gründe, durch die sie geleitet werden, nicht ausdrücken oder formulieren. Und dennoch sind diese Gründe zweifellos den Massen gegenwärtig und dienen ihnen beim Handeln als verborgene Führer. Aber die Massen denken nicht darüber nach."<sup>970</sup>

Die kulturhistorische Untersuchung des Massenverhaltens bewies Rosmini, daß die Gemeinschaft nur eine begrenzte, allerdings schwer definierbare Portion Egoismus vertrug. Nahm der Egoismus überhand, mußte die Gesellschaft scheitern. Wenn man dem *Egoismus* vor dem *Wohllwollen* zum vermeintlichen Nutzen der bürgerlichen Gesellschaft den Vorzug gab - wie es seines Erachtens der klassische Liberalismus tat<sup>971</sup> - schadete man ihr *de facto*, zumindest langfristig.<sup>972</sup> Denn man etablierte und prämierte auf diese Weise einen Wert, der prinzipiell nicht geeignet war, Gesellschaft und Staat zu begründen, weil gemeinschaftstaugliches Handeln und bestimmte Formen von Eigenliebe - nicht alle ! - zwangsläufig kollidierten.

Wie wir gesehen haben, war Rosmini der Ansicht, daß solche destruktiven Formen von Egoismus *nicht* zum Frühstadium einer Gesellschaft gehörten, insofern deren Gründung und Etablierung notwendigerweise von einer starken Orientierung am *bonum commune* geprägt waren. Fehlte diese Orientierung, kam es erst gar nicht zur Gründung. Egoismus mußte daher einer späteren Entwicklungsphase zugerechnet werden und entfaltete sich in dem Maße, in dem die Wir-Tugenden nachließen.

Auf der Basis dieser Erkenntnis hat Rosmini einige Grundlinien einer vergleichenden Kulturkunde und Zivilisationstheorie anhand des Kriteriums *Egoismus-Altruismus* entworfen. Sie führten ihn zu einem differenzierteren Egoismus-Begriff in kritischer Distanz, aber nicht vollständiger Abwendung vom liberalen Denken. Das wohlverstandene Eigeninteresse jedes einzelnen Mitglieds einer Gemeinschaft war nämlich nicht *per se* dem Gemeinschaftsgeist entgegengestellt. Es konnte mit dem "elementaren Wohl der Gesellschaft" selbst zusammenfallen.<sup>973</sup> So galt es jedenfalls für die Frühzeit einer Gesellschaft. Dort war das, was der einzelne für sich für lohnenswert hielt, identisch mit dem, was der Gesellschaft nutzte.

---

*Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, cit., insbesondere S. 135 ff., und ders., *Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft*, in: ders., *Egoismus und Gemeinwohl*, cit., S. 174-199, hier insbesondere S. 186 ff.

<sup>970</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 95.

<sup>971</sup> Hella Mandt hat gezeigt, daß sich diese Kritik, die sowohl von Linken als auch von Konservativen vorgebracht wird, eines verkürzten Liberalismus-Begriffs bedient, vgl. dies., *Wurzeln der europäischen Liberalismus-Kritik*, cit.

<sup>972</sup> Aus demselben Grund bleibt auch bei Hegel die "bürgerliche Gesellschaft" eine ambivalente Erscheinung, vgl. W. Euchner, *Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, cit., sowie ders., *Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft*, cit.

Und das war zunächst einmal die schlichte Existenz und Etablierung von Gesellschaft. In dieser Situation bestand Identität von egoistischer Zwecksetzung und Gemeinschaftstugenden. Rosmini zufolge kennzeichnete diese Einstellung das erste Zeitalter im Leben der *società civile*. Die zweite Epoche hingegen setzte ein, wenn deren Etablierung und Sicherung abgeschlossen war. Die kollektiven Bestrebungen richteten sich dann nicht mehr auf die Gemeinschaft als solche, sondern auf den Erwerb von materiellen oder immateriellen Gütern, zunächst auf Ruhm, Anerkennung und Macht, später auf Wohlergehen, Frieden und Luxusgüter. Je *materieller* diese Güter wurden, so lautete seine Theorie, desto weniger waren sie gemeinschaftstauglich, desto stärker förderten sie eine Form des Egoismus, der zur Isolation der Individuen und damit zur Auflösung der Gemeinschaft führte.<sup>974</sup>

Die kulturhistorische Rekonstruktion anhand des Egoismus-Altruismus-Kriteriums war der Rahmen, in dem Rosmini auch die *problematische* Seite des Privateigentums erörterte. In der Polemik gegen die Frühsozialisten stand für ihn das *Lob* des Privateigentums als unentbehrlicher Grundlage eines geordneten Gemeinschaftsleben im Vordergrund.<sup>975</sup> Der kulturhistorische Abriß offenbarte jedoch auch die ambivalente Seite dieses Rechtsinstituts. Was als Widerspruch erscheint, läßt sich auflösen, wenn man berücksichtigt, daß die beiden Argumentationswege in Rosminis politischem Denken komplementär angelegt waren: Auf der einen Seite stand die hypothetische Gesellschaftskonstruktion, in der Privateigentum zwar nicht als sittliches Gut an sich, wohl aber als unverzichtbares Instrument zur Disziplinierung menschlichen Sozialverhaltens vorgestellt wurde.<sup>976</sup> Er schrieb dem Eigentum-Besitz dabei weder seligmachende noch *per se* (wie es die Sozialisten und Kommunisten taten) unglücklichmachende Qualität zu, sondern rechtfertigte die Institution *Privatbesitz* aus gesellschaftspädagogischer Notwendigkeit. Von diesem Standpunkt aus gesehen war diese Institution *gesellschaftskonstitutiv*.

Die historische Rekonstruktion von Staaten-Verfallsgeschichten schien jedoch zu beweisen, daß die soziale Entwicklung von einer eher urkommunistisch-urgemeinschaftlichen, *stabilen* Gründungssituation hin zu einem besitzegoistischen *instabilen* Krisen- und Auflösungsstadium verlief. *Besitz* erwies sich demnach in den späteren Lebensstadien einer Gesellschaft als eine bedrohliche Konkurrenz zur ausschließlichen Konzentration des Kollektivs auf das *Gemeinwohl*, weil individuell besessenes oder begehrtes Hab und Gut die

---

<sup>973</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 97.

<sup>974</sup> Mit den gleichen Gründen polemisiert Mazzini gegen das Nützlichkeitsdenken des Liberalismus, vgl. ders., *I sistemi e la democrazia*, cit., S. 164 ff. (gegen Bentham).

<sup>975</sup> Dazu auch G. Goisis, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, cit.

<sup>976</sup> Das ist eines der Hauptthemen bei P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 169 ff. ("La giustificazione della proprietà").

Energien und die Anstrengungsbereitschaft der einzelnen beanspruchte und absorbierte.<sup>977</sup> Das historische Szenario bestätigte allerdings auch - und das scheint mir der entscheidende Punkt zu sein - daß nicht der Besitz als solcher der Grund für Instabilität und Verfall war, sondern der *Umgang* damit: Der Untergang einer Gesellschaft mußte dann eintreten, wenn die *Materie*, sei es in Form von *Besitz*, sei es als Lust des Körpers, alleiniger Handlungszweck wurde. Und umgekehrt: Die frühen Gesellschaftsstadien hatten nicht deswegen als stabil zu gelten, weil die Verteilung des Besitzes *möglicherweise* eher zur Gemeinschaftlichkeit tendierte, sondern weil Besitz an sich keinen oder nur einen geringen Eigenwert und Selbstzweckstatus besessen hatte. In seiner Eigenschaft als *Privateigentum* war Besitz für Rosmini ein notwendiges Instrument der bürgerlichen Gesellschaft zur Herstellung einer gerechten Ordnung.<sup>978</sup> In zivilisationstheoretisch-historischer Perspektive wurde zusätzlich die ambivalente Qualität von Besitz deutlich. Besitz, gerade auch als materieller Besitz und materieverhaftete, physische Befriedigung, konnte im Interessenhaushalt des einzelnen alles übrige Engagement absorbieren und der Gemeinschaft entziehen.

Damit nahm Rosmini in der Frage nach der sittlichen Qualität von *Hab und Gut* die für ihn charakteristische moderate Position ein. Er würdigte die Besitz-Kritik eines Jean-Jacques Rousseau<sup>979</sup> und stimmte zu, daß materielle Habe ein Risiko für die sittliche Freiheit darstellte und zu Abhängigkeit, Egoismus, Habsucht und ähnlichen unmoralischen und a-sozialen Haltungen führen konnte.<sup>980</sup> Aber er rehabilitierte den Besitz auch als individuelles Gut und als sozialen Wert mit dem Argument, daß das Ideal der Bedürfnislosigkeit, das beispielsweise Rousseau von den Lebensformen unterentwickelter Völker abgeleitet hatte, nicht zivilisationstauglich war. Die Apologie des Privateigentums setzte voraus, daß man sich auf denselben Schauplatz begab, nämlich auf den Schauplatz der Zivilisation, für deren Entfaltung sich der Besitz als wichtiger, wenn auch nicht unproblematischer Motor erwies. Entsprechend entwickelte er gegen das rousseau'sche Ideal vom bedürfnislosen Wilden eine Ethik des Besitzes, die vor allem eine *Kriteriologie für dessen Sozial- und Moralverträglichkeit* umfaßte. Sie betraf zum einen den *Erwerb* von Besitz, zum anderen den *Umgang* damit. Besitz und Privateigentum konnten demnach, trotz ihrer zugegebenen inhärenten Gefährlichkeit, dann anständig und sozialverträglich sein, ja sogar gesellschaftsfördernd wirken, wenn sie redlich erworben und maßvoll genutzt wurden.

<sup>977</sup> So entspricht es einer großen Traditionslinie des politischen Denkens und der Sozialethik von Platon bis zum Sozialismus, vgl. R. Schlatter, *Privat Property. The History of an Idea*, London 1951.

<sup>978</sup> So auch bei Hegel, vgl. W. Euchner, *Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, cit., insbesondere S. 138 ff. (das Kapitel "Das bürgerliche Grundthema: Freiheit, Arbeit, Eigentum").

<sup>979</sup> Vgl. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, cit., Teil 2, S. 172 ff.

<sup>980</sup> So beispielsweise in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 286 ff.

Ebensowenig wie *die Macht* erschien Rosmini *der Besitz* intrinsisch böse; moralische Kriterien galt es vielmehr an die Methode des Erwerbs von Macht und Besitz anzulegen. Legitimiert wurde ihr Erwerb, außer durch die Beachtung allgemeiner Gerechtigkeitsnormen, durch Fleiß, Tüchtigkeit und kluge Ökonomie. Besitzmehrung als Folge legitimer Machtausübung und geschäftlicher Tüchtigkeit konnte daher als gemeinwohlverträglich gelten.

Der Gefährdung durch die immer stärkere Abhängigkeit vom Besitz zu Lasten der solidarischen, patriotischen Tugenden sah er insbesondere die Staaten der heidnischen Antike ausgesetzt. Ihre Geschichte bewies ihm, daß es bis zum Auftritt des Christentums keinen linear fortlaufenden Zivilisationsprozeß der Menschheit gab.<sup>981</sup> Die antiken Gesellschaften hatten sich in gesetzmäßig ablaufenden Entwicklungsetappen durch Dekadenz selbst zerstört und waren unwiderruflich untergegangen. In diesem Sinne nahm Rosmini einen Bruch im Geschichtsverlauf an, der mit der prinzipiellen Unterscheidung zwischen nicht-christlicher und christlicher Geschichte zusammenfiel.<sup>982</sup> Für die Antike galt, daß es keinerlei Vermittlung zwischen Ich-Tugenden und Wir-Tugenden gegeben hatte. Das Auftreten von Überzeugungen und Werten, die eine Alternative zum strikten Polis-Ethos darstellten, führte zum Untergang der antiken Gesellschaften. Bei ihnen gab es keinen Raum außerhalb des Staates. Die Bürgerschaft war exklusiver Adressat der republikanischen *virtutes* gewesen. Ließ diese ausschließlich auf die Gemeinschaft gerichtete Haltung nach, setzte zwangsläufig der Verfall ein. Dieser war nach Rosmini durch eine immer stärkere individuelle Selbstbezüglichkeit der Interessen gekennzeichnet. Gab es zunächst noch "eine Art Patriotismus", deren Handlungszweck Frieden und angenehmes Wohlergehen der Bürgerschaft war, so verengten sich schrittweise die Ideale und Wünsche *der Masse* immer stärker auf das Wohlergehen jedes einzelnen:

"Dieser Patriotismus ist kraftlos wie das, was er begehrt, und er ist schwach wie der Wille, der ihn erzeugt. Und alsbald entsteht neben ihm eine Trägheit, die mit dem Luxus und mit dem Mißbrauch der Annehmlichkeiten wächst. Diese wollüstige Trägheit entfaltet die Formen des Egoismus, der den Patriotismus zunächst bedroht und dann erstickt und vollständig auslöscht."<sup>983</sup>

<sup>981</sup> Für die Antike übernimmt er daher die zyklischen Modelle, die er beispielsweise bei Machiavelli oder Vico findet. Zu Machiavellis Aufstieg-Verfall-Schema der Staatenentwicklung vgl. H. Münkler, *Machiavelli*, cit., Teil 3, S. 241 ff.; zu Vico vgl. B. Croce, *Die Philosophie des Giambattista Vico*, cit., S. 103 ff., sowie I. Berlin, *Vico und das Ideal der Aufklärung*, cit., passim.

<sup>982</sup> Die Staatsgesellschaften des Altertums bewegen sich zyklisch, diejenigen unter dem Christentum progressiv, lautet auch Cesare Balbos geschichtsphilosophische Grundthese, vgl. ders., *Della civiltà in generale e in particolare dei costumi nel mondo antico e nel moderno* (Brief-Traktat aus dem Jahr 1836 für Cesare Cantù), in: ders., *Storia d'Italia e altri scritti*, cit., S. 243-267, hier S. 247.

<sup>983</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 97.

Solche Epochen, in denen der gesellschaftliche *Trend* - also die Tendenz des *Massen*-Verhaltens - mit einem hohen individuellen Anspruch auf Wohlergehen korrespondierte, mußten sich für die Gesellschaften der antiken Welt zerstörerisch auswirken, weil diese ausschließlich vom Bürgerethos abhingen. Dieser Befund schien durch die Geschichte vom Ende des römischen Reiches eindrucksvoll bestätigt zu werden. Cesare Balbo hatte die Frage nach den Gründen für den Untergang des Römischen Reiches mit der Feststellung beantwortet, die ungleichmäßige, zeitlich versetzte zivilisatorische Entwicklung und die daraus resultierende unterschiedliche Einstellung zur eigenen Gemeinschaft habe beim Zusammenstoß des Römischen Reiches mit den germanischen Völkern den Ausschlag zugunsten letzterer gegeben.<sup>984</sup> Deren Überlegenheit in jenem historischen Moment durfte demnach nicht aus außergewöhnlichen intrinsischen Qualitäten, wie physischer Stärke, besonderer militärischer Intelligenz oder ähnlichem abgeleitet werden, sondern hing mit dem intensiveren Gemeinschaftsgefühl zusammen, das seinerseits geschichtsnotwendig der gesellschaftlichen Verfassung (it. *stato sociale*) einer bestimmten zivilisatorischen Entwicklungsphase entsprach. Balbo bezeichnete diese besondere gemeinschaftsbewußte Verfassung als *civitas* und rechnete sie einem frühen Zivilisationsstadium zu.

Rosmini folgte dieser Einschätzung. Die *civitas* markierte demnach den historischen Moment, in dem ein lockerer Stammes-Verband unter äußerem Druck und *aus innerem Antrieb* darauf drängte, sich zu einem echten Gesellschaftsverband auszubilden. In einem solchen Moment mußte das Gemeinschaftsethos besonders hoch sein, weil der "soziale Instinkt" der Masse die Gemeinschaft als etwas Positives erlebte:

"Das ist genau der Zustand, in dem sich die bürgerliche Gesellschaft noch nicht vollständig konstituiert hat und in dem sie daher ihre Existenz nicht aus dem Blick verlieren kann. Vielmehr ist den Massen in einer solchen Epoche nur die Existenz selbst gegenwärtig, und sie allein bestimmt das Handeln der Massen."<sup>985</sup>

Im Gegensatz dazu hatten die Römer in ihrem zeitlich versetzten Zivilisationsprozeß bereits einen *stato sociale* erreicht, in dem der gesellschaftliche Trend zur Individualisierung ging. Utilitarisches Kalkül und sozialer Instinkt *der Menge* - also jener sozialen Kraft, die Rosmini zufolge die große Entwicklungsrichtung bestimmte - hatten sich vom *Patria*-Ideal wegbewegt. Mit Balbo (und Machiavelli) war Rosmini der Überzeugung, daß für die antiken politischen Gemeinschaften und Verbände prinzipiell galt, daß die latente Existenzbedrohung zugleich die sicherste Existenzgarantie darstellte. Nur die stets erlebte Gefährdung der

<sup>984</sup> Diesen Befund hat Balbo mehrfach herausgestellt, vgl. ders., *Della letteratura negli indici primi secoli dell'era cristiana*, cit., S. 153 f.; sowie ders., *Della civiltà in generale*, cit., S. 253 f.

<sup>985</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 99.

eigenen Gemeinschaft sorgte dafür, daß diese Gemeinschaft auch das Objekt des allgemeinen Engagements blieb.

Diese Erkenntnis hatte Balbo zu einer dialektischen Definition des Krieges geführt, die besagte, daß in dem gesellschaftlichen Zustand der antiken Welt "der Krieg die natürliche Lebensbedingung des Menschen" darstellte:

"Daher kann man sagen", konstatierte Balbo in der Abhandlung über die ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung, "daß der Krieg stets die natürliche Situation der antiken Welt war."<sup>986</sup>

Rosmini schloß sich dieser Dialektik des Krieges an: Er stellte fest, daß der Patriotismus in Zeiten des Krieges, das heißt in Zeiten der Existenzgefährdung des Gemeinwesens besonders groß war. In der Antike hatte diese Tatsache zur Kultivierung soldatischer Tugenden geführt: *Bürger (cives)* und *Soldat (miles)* waren identische soziale Rollen gewesen.<sup>987</sup> Beide Autoren, Balbo und Rosmini, ließen jedoch durchblicken, daß diese Form der auch von Machiavelli favorisierten *Existenzsicherung durch Bedrohung* letztlich selber wieder - wie die Geschichte der Antike bewies - labil war.<sup>988</sup> Die Ambivalenz des Krieges als "natürlicher Lebensbedingung" des Menschen, aber eben auch als dessen natürliche *Ausrottungsbedingung*, blieb bestehen und ließ den Krieg als politisches Instrument zur gesellschaftlichen Stabilisierung ungeeignet erscheinen.

Rosminis Fazit aus der Betrachtung der Alten Geschichte war denn auch pessimistisch. Untersuchte man den großen Trend der historischen Entwicklung, wie er von der *Menge* oder *Masse* verursacht und bestimmt wurde - also nicht die Einzelaktionen besonderer Persönlichkeiten - präsentierte sich diese Geschichte als *Verfallsgeschichte*. Für die Volksmasse galt ein Entwicklungsgesetz, das sie von den Gemeinschaftstugenden *wegführte*. Geschichte, die ausschließlich diesem Gesetz unterstand, besaß notwendigerweise eine absteigende Verlaufskurve. Dieses Entwicklungsgesetz mußte zwangsläufig zum Untergang solcher Gesellschaften führen, die keine *Korrekturinstrumente* gegen den Zeitgeist besaßen. So kam er zu dem Schluß, daß die negative Geschichtsdeutung berechtigt war, sofern man nur das Massenverhalten zugrundelegte und diesem die Steuerung der gesellschaftlichen Entwicklung überließ.

<sup>986</sup> C. Balbo, *Della letteratura*, cit., S. 142.

<sup>987</sup> Drastisch konstatiert auch Hegel: "In dem Räuberanfang des Staates war notwendig jeder Bürger Soldat, denn der Staat beruhte auf dem Krieg". Anders als Balbo und Rosmini betrachtet Hegel diese Situation als Voraussetzung für den Klassenantagonismus zwischen *plebs* und *patres*, vgl. ders., *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 398 f.

<sup>988</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel für Machiavellis Argumentation zugunsten der gewaltbereiten *virtù*, deren Kultivierung verhindern soll, daß das Volk verweichlicht und untergeht, bietet Kapitel 19 von Buch 1 der *Discorsi* (cit., S. 104 f.).

Aus der kulturgeschichtlichen Betrachtung des Altertums schloß er, daß die antiken Gesellschaften *keinen* wirksamen Korrekturmechanismus besessen hatten und daß mithin hier tatsächlich die Volksmasse den Geschichtsprozeß gesteuert hatte. Sehr eindringlich zeigte er auf Augustinus' Spuren<sup>989</sup>, aber offensichtlich auch in Anlehnung an Ferguson und Montesquieu<sup>990</sup>, daß sich die Denker und geistigen Führer der Antike dieser Schwäche bewußt gewesen waren und nach Abhilfe gesucht hatten. In diesem Sinne deutete er die rechts- und moralphilosophischen Ideen und religiösen Vorstellungen des Altertums: Es waren Versuche, Dämme gegen den gesellschaftsbedrohenden Negativ-Trend des Zeitgeistes zu errichten. Einzelne Denker oder Denkschulen hatten sich bemüht, durch religiöse Unterweisung und moralische Appelle der fortschreitenden *Materialisierung* und *Individualisierung* der Gesellschaft Einhalt zu gebieten. Den Untergang der Antike insgesamt deutete Rosmini dementsprechend wie Augustinus als Beweis für die *Untauglichkeit* der moralischen, rechtlichen und religiösen Vorstellungen der alten Zeit. Sie hatten es nicht vermocht, die Allgemeinheit von ihrem fatalen Gang, der zwangsläufig im Verlust der Gemeinschaftlichkeit enden mußte, abzuhalten.

Dies war eine der zentralen Thesen, mit denen er sich am abendländisch-europäischen Gespräch über den Untergang des Römischen Reiches beteiligte.<sup>991</sup> Er sah dessen Kulturkatastrophe *auch* im Licht eines göttlichen Strafgerichts für die Verkommenheit einer brutalisierten Gesellschaft.<sup>992</sup> Aber aus diesem traditionell-dogmatischen Standpunkt leitete er eine profane, kultur- und religionssoziologische Sichtweise ab. Von deren Warte aus betrachtet, erschien das Ende des Reiches als notwendige Konsequenz eines Defizits, und zwar eines *religiös-ethischen Defizits*: Das Römische Reich war untergegangen, weil sich alle Anstrengungen als ungeeignet erwiesen hatten, mit Hilfe von legislativen Schranken, philosophischen Systemen und religiösen Lehrgebäuden den zunehmenden Egoismus aufzuhalten und die Gemeinwohlorientierung zu stabilisieren oder zu restaurieren.

Was sich am Fall Roms zeigen ließ, galt nach Rosmini für alle antiken Staatsgesellschaften. Rom war hier nur ein besonders eindrucksvolles Paradigma, aber eben kein Einzelfall. Eine Gesellschaft mußte demnach untergehen, wenn sie sittliche und religiöse Leitbilder (und die

---

<sup>989</sup> Vor allem in den ersten 10 Büchern von *De civitate Dei* findet sich - gestützt auf eine Vielzahl heidnischer Autoren, die den moralischen und politischen Verfall beklagen - der Nachweis, daß sich die Staatsgesellschaften des Altertums der eigenen Dekadenz nicht zu widersetzen wußten, vgl. A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., *passim* (markantes Beispiel Buch 2, Kap. 21, in dem Augustinus lange Passagen aus Ciceros Dekadenzdiagnose referiert).

<sup>990</sup> Vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., Teil 5, Sec. 3, S. 214 ("Of Relaxations in the National Spirit incident to Polished Nations") und Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., *passim*, beispielsweise Buch 3, Kap. 3, S. 118 ff. und Buch 23, Kap. 23, S. 351 f.

<sup>991</sup> Zu diesem "Gespräch" vgl. A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, cit.

entsprechenden Gesetzeswerke) entwickelte, die bestimmten trendgemäßen Vorstellungen *entsprachen*, anstatt sich ihnen in der Krisen- und Auflösungssituation entgegenzustellen. Am Untergang Roms wurde deutlich, daß Krisenresistenz und Stabilitätsgarantie einer *metapolitischen* Verankerung bedurften, die, so seine These, nicht selbst aus der Gesellschaft heraus produziert werden konnte. Nicht die vielgescholtene Unmoral und Dekadenz der spätrömischen Zeit an sich hatte demnach den Untergang verschuldet, sondern die prinzipielle Unfähigkeit, aus eigener, menschlicher Kraft ein massenwirksames Disziplinierungsinstrument zu schaffen, das die zwangsläufige Tendenz zur Preisgabe der alten republikanischen Tugenden aufgehalten hätte. Egoismus, so läßt sich das Untersuchungsergebnis bilanzieren, konnte *unter diesen Umständen* nicht anders als gemeinschaftszerstörend wirken. Für die antiken, heidnischen Gesellschaften war eine Versöhnung von Eigennutz und Gemeinwohl schlechterdings unmöglich.

#### **VI.2.4.) Kulturgeschichte als Verhaltensanalyse der Masse**

Die *vergleichende Kulturgeschichte zum Zwecke soziopolitischer Pragmatik* sollte Aufschluß geben über das Zusammenwirken zwischen den großen Einzelgestalten bei der Errichtung und Führung der Staatsgesellschaft auf der einen Seite und *der Masse* auf der anderen Seite, also den Durchschnittsmenschen. Im Stil der revolutionären und nachrevolutionären Historiographie, die eine demokratische Geschichte "von unten" gefordert hatte, blickte Rosmini auf die historisch-soziologische Rolle *der vielen*, die er sowohl im Sinne der *Normalität* verstand als auch im Sinne des *massenhaften* Auftretens und moralischen Handelns als Kollektiv.

Aus der Vielzahl der Untersuchungsergebnisse dieser immer wieder eingeflochtenen, selten systematisch ausgearbeiteten historischen Exkurse, die hier nicht im einzelnen aufgeführt werden sollen, zog er ein zweifaches Fazit: Zum einen versuchte er, die Balance zu halten zwischen dem Nachweis eines Zivilisationsverlaufs, der einen mehr oder weniger linearen Fortschritt eines bestimmten Typs von *società civile* zugrundelegte (und damit andere Entwicklungen relativierte), und dem Nachweis vom Eigenwert einer jeden Kultur im Sinne Vicos und Herders<sup>993</sup>; zum zweiten umriß er einen Katalog von Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten, die ihm gesellschaftstauglicher zu sein schienen als andere. Die historisch-komparatistische Betrachtung lieferte ihm den Beweis, daß es bestimmte günstige

---

<sup>992</sup> So auch bei Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Buch 2, Kap. 17, S. 256 ff.

<sup>993</sup> Vgl. zur Kulturgeschichte bei Vico und Herder I. Berlin, *Die Trennung der Natur- und Geisteswissenschaften*, cit., sowie ders., *Vico und das Ideal der Aufklärung*, cit., sowie ders., *Giambattista Vico und die Kulturgeschichte*, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität*, cit., S. 72-96 (die übrigen Aufsätze dieses Bandes enthalten weitere wichtige Ausführungen zu Herder).



und andere, weniger günstige Konstellationen für die Herausbildung einer Staatsgesellschaft und für deren Stabilisierung gab.

Als Ausgangspunkt der Menschheitsgeschichte nahm Rosmini eine durch die biblische Erzählung beglaubigte Situation der Auflösung älterer Familienzusammenhänge sowie der nachfolgenden Zerstreuung und Vereinzelung an.<sup>994</sup> Nur dort, wo Ackerbau und demzufolge Schollenbindung nachweisbar waren, entstanden Frühformen von *civitas*, also Formen von Zusammensiedeln und Zusammenleben nach Regeln um eines gemeinsamen Zweckes willen. Als einen zweiten möglichen Bedingungsfaktor für ein geregeltes Sozialleben und für den schrittweisen Zusammenschluß zu einer Gemeinschaft identifizierte er die Religion. Lag keiner der beiden Faktoren vor, blieben die Menschen als Nomaden-Hirten zerstreut, die Bildung einer geordneten, stabilen Gesellschaft fand nicht statt.

Die große Ausnahme, der Rosminis besonderes Interesse galt, stellte das jüdische Volk dar.<sup>995</sup> Es schien ihm zulässig, die Auserwähltheit der Juden nicht nur theologisch, als Werk der Vorsehung, anzuerkennen, sondern auch historisch zu demonstrieren. Seine entsprechenden Ausführungen sind insofern aufschlußreich, als sie sein Anliegen deutlich machen, die kultursoziologische Geschichtsschreibung von der providentiellen Geschichtsbetrachtung abzugrenzen, ohne erstere vollständig zu *säkularisieren*, das heißt, ohne sie als Methode für den Nachweis des Wirkens der Vorsehung in der Menschheitsgeschichte aufzugeben. Vom *theologischen* Standpunkt aus war die Auserwähltheit des Stammes Israel eine unbestrittene Glaubensaussage. *Kulturhistorisch* konnte es sich zunächst nur um eine Hypothese handeln, die bewiesen werden mußte.

*Daß* ein Volk eine stabile Gemeinschaft gebildet hatte, noch bevor es sesshaft geworden war, hob Rosmini als "einzigartiges Faktum in den Annalen des Menschengeschlechts" hervor. Er hielt es für berechtigt, auch historisch-wissenschaftlich von der Ausnahmestellung der Juden zu sprechen, weil bei diesen eine einzigartige Konstellation von Elementen nachweisbar war, die die Etablierung und Stabilisierung einer Gemeinschaft förderten: Ihr Kraftzentrum bildete die Religion als überragendes soziales Kohäsionsmittel, gestärkt durch die Autorität eines großen Religionsführers, der als gottgesandter Prophet auftrat. Dieser verlieh der Überlieferung sakrale Bedeutung und stiftete eine religiöse Verbindung zwischen der Geschichte und der verheißenen Zukunft des Volkes. Die herausgehobene Stellung wurde desweiteren durch Wunder unterstrichen, die als Zeichen des Außergewöhnlichen und Numinosen die Bindung innerhalb des Volkes stärkten und heiligten. Diese von der Norm

---

<sup>994</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 274.

<sup>995</sup> Ebd. Die weiteren Ausführungen des vorliegenden Kapitels beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf Kapitel 2 und 3 von Buch 3 von *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 274 ff.

abweichende Konstellation erklärte Rosmini zufolge, warum sich die Juden - anders als alle übrigen Nomaden-Sippen - dauerhaft etabliert hatten und zu einem seßhaftem Bauernvolk geworden waren. Der religionsbedingte Sonderstatus des jüdischen Volkes zeigte sich auch daran, daß Erlebnisse, die den Bestand einer Gemeinschaft normalerweise gefährdeten - wie Unterwerfung und erzwungene oder freiwillige Migration - im Falle der Juden die Gruppenzugehörigkeit gefestigt hatten.<sup>996</sup> In alldem erkannte Rosmini eine großartige Demonstration der Macht der Religion, in der theologisch-providentielle, religionssoziologische und kulturhistorische Beweisführung zusammentrafen.

Abgesehen von dem Sonderfall des jüdischen Volkes bestanden, Rosmini zufolge, in den Anfängen der Kulturgeschichte verstreute Kleinsippen. Sie bildeten die Lebensform der Menschheit vor der Gründung der *società civile* und beruhten auf transitorischen Zusammenschlüssen mit archaischen Herrschaftsstrukturen, deren Hauptzweck Verteidigung oder Kriegführung war. Infolgedessen wurde *Macht* über Kriegstauglichkeit und Kampfesstärke definiert. Es handelte sich also gemäß Rosminis Nomenklatur nicht um *echte* Gesellschaften, sondern um vorübergehende, unvollkommene Gruppierungen ohne dauerhafte Gemeinwohlsetzung. Ihnen entsprach nach der Seite des Individuums der "ursprüngliche Mensch", dessen Verhalten weitgehend instinktgesteuert-natürlich war.

#### **VI.2.5.) Kulturosoziologie und säkularisierte Erbsündenlehre**

Nun stellte sich die Frage, wie sich der uneinheitliche Verlauf der Kulturgeschichte erklären ließ. Wie kam es, daß manche Völker "zivilisierter" waren als andere ? Warum entstanden bei manchen Völkern Staatsgesellschaften und bei anderen nicht ?

Bei dem Versuch, diese Fragen zu beantworten, entwickelte Rosmini eine Theorie des menschlichen Sozialverhaltens, die ein Säkularisat der Erbsündenlehre darstellte. Er übertrug die Lehre von der Ur-Schuld auf die Lehre von der *Verdorbenheit der Instinkte*, die das menschliche Verhalten steuern. Diese Instinkte funktionierten nicht in allen Menschen gleichermaßen gut, das heißt *unverdorben-natürlich*. Es gab Völker, bei denen sie offenbar krankhaften Fehlentwicklungen ausgesetzt waren, so daß sie diese auf dem Weg des zivilisatorischen Fortschritts behinderten. Bürgerliche Gemeinschaften entstanden jedoch nur

---

<sup>996</sup> Interessant ist im Vergleich dazu Hegels Urteil über den Sonderstatus der Juden: Anders als Rosmini betrachtet Hegel die Geschichte der Juden nicht in kulturosoziologischer Perspektive, sondern in Relation zur Entfaltung des Weltgeistes, weshalb er Erscheinungen wie die Wundergläubigkeit des jüdischen Volkes für defizitär hält. Übereinstimmung zwischen beiden herrscht in der Beurteilung des einzigartigen, religionsgestützten Selbstverständnisses des jüdischen Volkes und seines Geschichtsbewußtseins; vgl. G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 283 ff.; vgl. auch Kap. VIII., Fn. 70 der vorliegenden Arbeit.

dort, wo die geistig-sittliche Befähigung dafür vorlag, das heißt dort, wo der zivilisatorische Fortschritt nicht durch eine solche Instinkterkrankung gehemmt wurde.

Im Falle solcher Schwächen, die Rosmini zufolge angeboren oder erworben sein konnten (zu letzteren zählte er den Alkoholismus der Indianer), mußte der Prozeß der "politischen Vergesellschaftung" ausbleiben, weil das geistig-sittliche Instrumentarium fehlte, das zum Leben in der *società civile* erforderlich war. Für ihn zählte dazu neben der Fähigkeit, gedanklich räumliche und zeitliche Distanzen zu überwinden, auch die Bereitschaft und die Fähigkeit, das eigene Verhalten in ein komplexes Sozialsystem zwecks gemeinschaftlicher Erreichung eines Ziels einzuordnen. Zu dieser soziaethischen Anpassungsleistung waren nicht alle Menschen gleichermaßen in der Lage. Er war davon überzeugt, daß die von Rousseau schwärmerisch gepriesenen "Naturmenschen" in Wirklichkeit Sklaven ihrer jeweils momentanen Sinneneindrücke waren und daß ihnen die für das Zusammenleben in staatlicher Gemeinschaft notwendige intellektuelle Selbststeuerung fehlte.<sup>997</sup> Die Unfähigkeit der "Wilden" zur Triebsteuerung aufgrund von Voraussicht verhinderte, daß die *società civile* bei ihnen überhaupt entstand. So lautet sein Fazit:

"Die bürgerliche Gesellschaft ist folglich für den Wilden ausgeschlossen, weil er nicht jenen Gebrauch der Einsicht hat, den eine solche Institution erfordert."

Allerdings gab es Rosmini zufolge auch eine *post-zivilisatorische Politikuntauglichkeit*: Eine bereits existierende Staatsgesellschaft konnte in ihrem Bestand gefährdet sein, wenn sich die Mitglieder in erster Linie von dem Wunsch nach spontanem Lustgewinn und von Eigenliebe steuern ließen. Perspektivisches Handeln und Koordination, deren die Gesellschaft für ihren Fortbestand bedurfte, fehlten dann ebenso wie altruistische Tugenden. Eine solche Situation post-ziviler Primitivität rechnete er zur Dekadenphase der gesellschaftlichen Biographie. Sie markierte deren Endstadium, in welchem es in der Regel zu gewalttätigen Auflösungserscheinungen kam. Inneren Aufruhr, Bürgerkrieg und generell konfliktreiche Spannungen in der Gesellschaft interpretierte er dementsprechend als Zeichen sozialer Schwäche, Dummheit und Dekadenz.<sup>998</sup>

Rosmini ist auf die Parallele von prä-ziviler und post-ziviler Unfähigkeit zum Leben in komplexen Sozialsystemen ausführlich eingegangen. Sie bot ihm wichtige Anhaltspunkte in der Auseinandersetzung mit der Zivilisationskritik rousseau'scher Provenienz, die den "Wilden" zum besseren Menschen erklärte und ihm das authentischere Freiheitsbewußtsein

<sup>997</sup> Das entspricht der hegel'schen Überzeugung, daß es eine "Rückkehr zur Natur" nicht geben könne, vgl. W. Euchner, *Freiheit, Eigentum und Herrschaft bei Hegel*, cit., S. 166 ff.

<sup>998</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 302.

sowie eine überlegene, weil natürliche Sittlichkeit und Gutheit attestierte.<sup>999</sup> Rosmini stand einer solchen Verherrlichung nicht-zivilisierter Lebensformen skeptisch gegenüber, sei es, weil er sie für eine eher oberflächliche Erscheinung von Zivilisationsmüdigkeit hielt, sei es, weil er ihr Einseitigkeit vorwarf. So lag ihm daran, die Faszination, die von der Exotik zum Beispiel der Indianer ausging, zu entzaubern. Auf den Spuren seines Gewährsmannes Tocqueville, dem er die Schilderung der Sitten der amerikanischen Ureinwohner verdankte, schrieb er die Schlichtheit der Indianer weniger ihrer moralisch überlegenen Natürlichkeit zu als ihrer *Einfalt*, die er dafür verantwortlich machte, daß sie sich nicht gegen die Weißen zu wehren wußten. Tocqueville folgend betonte er die Armseligkeit der nur noch hier und da geduldeten indigenen Existenzformen.<sup>1000</sup> Ihre Primitivität verdankte sich nicht einer vorbildlichen Sittlichkeit, sondern der Unfähigkeit zum Leben in komplexen Sozialsystemen. Vor diesem Hintergrund ließ er auch die These von der überlegenen Tugendhaftigkeit und dem Heroismus der Indianer nicht gelten. Er gestand zu, daß man tatsächlich bei ihnen Beispiele eindrucksvoller Tugend und Heldenhaftigkeit antraf, die derjenigen der Edlen der antiken Welt in nichts nachstanden. Aber gerade der Vergleich zeigte, daß die Kehrseite der Tugend bei den Wilden eine widernatürliche Grausamkeit bis hin zum Kannibalismus war, die es verbot, ihnen eine "natürliche Gutheit" zu unterstellen. Die Beobachtungen, die Tocqueville - unter Berufung auf P.F.X. Charlevoix und Thomas Jefferson - referiert hatte<sup>1001</sup>, bestätigten Rosmini in der Annahme, daß von einem ursprünglichen Defizit der Verstandesentwicklung bei bestimmten Völkern auszugehen war, das verhinderte, daß es bei ihnen zur Errichtung einer Staatsgesellschaft kam. Denn aufgrund der unterentwickelten Verstandesleistung blieb auch der Gemeinschaftswille unterentwickelt.

Das kultursoziologische Gegenmodell zu den Wilden stellten in Rosminis Augen jene Gemeinschaften dar, die sich nachweislich zu vollständigen politischen Gesellschaften ausgebildet hatten. Es waren in erster Linie die Beispiele aus der Geschichte des Altertums, die er anführte, um zu demonstrieren, daß die Errichtung einer politischen Gesellschaft eine großartige Verstandesleistung darstellte, da sie eine über den unmittelbaren Lustgewinn hinausgehende Mittel-Zweck-Planung voraussetzte. Um eine Gesellschaft zu gründen, das heißt, um sich auf ein gemeinsames Ziel zu verständigen, sich auf ein Gemeinwohl hin zu

<sup>999</sup> So entspricht es der expliziten und impliziten Rousseau-Kritik bei Adam Ferguson, in *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 5, passim.

<sup>1000</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 2, Abschnitt "Gegenwärtiger Zustand und wahrscheinliche Zukunft der Indianerstämme, die das Gebiet der Union bewohnen".

<sup>1001</sup> Die mehrbändige *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, (Paris 1744) des Jesuitenpaters Pierre François-

orientieren und Regeln für den Umgang miteinander zu finden, bedurfte es der Einsicht, daß dieses geregelte Zusammenwirken zweckmäßig, nützlich und als Instrument zur Erreichung eines Ziels sinnvoll war. Es bedurfte der Fähigkeit zur Herausbildung eines kollektiven Willens, der den Ausgangspunkt der Vergesellschaftung und damit in Rosminis Augen die überragende Kulturleistung darstellte.

Diese Überlegungen lieferten Rosmini zugleich ein wichtiges weiteres Element in seiner Gesellschaftslehre: Anhand des empirisch-historischen Befundes ließ sich sagen, daß die Gründung politischer Staatengesellschaften *nicht* zum universal-menschlichen Verhalten zählte, denn sie fand nur unter besonderen Bedingungen statt. Die Gründung einer *politischen Gesellschaft* stellte den wichtigsten Schritt der Zivilisation dar, weil die Vergesellschaftung einerseits eine hohe Verstandesleistung voraussetzte, andererseits im weiteren Verlauf auch selbst wieder ein Mittel zur intellektuellen und sittlichen Weiterentwicklung wurde, insofern sich *die Bürgerschaft* durch die Ausrichtung der Mitglieder auf eine gemeinsame Zwecksetzung als ein Instrument der Horizonterweiterung sowie der Ordnung und Lenkung erwies. Sie wurde zur Instanz sittlicher Erziehung, indem sie die Interessen und Affekte der *sozii* kanalisierte und auf die gemeinsame Wohlfahrt hinlenkte. Diesen erzieherischen Effekt sah Rosmini in all jenen Fällen besonders eindrucksvoll bestätigt, in denen sich eine Gruppe wilder, kriegslüsterner Primitiver durch Vergesellschaftung zivilisiert hatte. Das Paradebeispiel für diesen Prozeß, so hatten wir gesehen, stellte in seinen Augen die Geschichte der Gründung Roms dar.

Ebenso wie das Ausbleiben einer zivilisatorischen Entwicklung bei den Wilden lieferte jedoch auch eine solche *Erfolgsgeschichte* gelungener Versittlichung letztlich - wenn man ihren weiteren Fortgang betrachtete - eine ambivalente Antwort auf die Ausgangsfrage nach der Interdependenz von individuellem und gesellschaftlichem Ethos. Es schien Rosmini zwar statthaft, von einer hohen sittlichen Qualität der *Polis*bürger des Altertums zu sprechen, da die Quellen reichlich Anschauungsmaterial für deren Schlichtheit, Mäßigung, Anständigkeit und Integrität lieferten, wenn man sie in sitten- und kulturhistorischer Perspektive las. Doch dieser Befund gestattete es seiner Ansicht nach nicht, eine ursprüngliche *Gutheit* der Menschen im Frühstadium der Zivilisation anzunehmen, die durch die Gesellschaft möglicherweise korrumpiert wurde.<sup>1002</sup>

Es war nicht *die Gesellschaft*, die den ursprünglich guten Menschen verdarb; Rosmini war vielmehr davon überzeugt, daß sich in der Geschichte ein zwangsläufiger, unausweichlicher

---

Xavier Charlevoix (1682-1761) stellte eine wichtige Quelle nicht nur für Tocqueville, sondern beispielsweise auch für Adam Ferguson dar, vgl. *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 18, S. 23, S. 84, passim.

Verfallsprozeß ereignete, der die Gesellschaft degenerieren ließ. Keine noch so sittenstrenge und tugendhafte Ordnung war dagegen gefeit und auch keine noch so ausgefeilte Verfassung. Er schrieb diese Entwicklung einem "Naturgesetz" zu, dem wiederum die "angeborene Fehlerhaftigkeit" der menschlichen Natur zugrundelag. Im Falle der Wilden hatte sie verhindert, daß der Zivilisationsprozeß überhaupt in Gang kam. Im Falle der zivilisierten Gesellschaften sorgte sie für deren unausweichliche Dekadenz. Eine Heilung dieser ursprünglichen Fehlerhaftigkeit mit Hilfe der *Gesellschaft* war nicht möglich. Hier waren dem Instrument *Gesellschaft* trotz des hohen Werts, den Rosmini ihm zubilligte, anthropologisch-ontologische Grenzen gesetzt. Er hielt eine Selbsterlösung der Menschheit durch die Konstruktion einer perfekten Gesellschaft für ausgeschlossen. Anders gesagt: Allein mit den Mitteln *der Polis* ließ sich dem natürlichen Verschleißprozeß nicht entkommen.

#### **VI.2.6.) Komparative Kulturosoziologie**

Zu Rosminis Entwurf einer Kulturtheorie als Teil der politischen Philosophie gehörte nicht nur der diachronische Blick, sondern auch der komparatistische Ansatz, so hatten wir gesagt. Eine wichtige Rolle im Rahmen seiner Typologie der Gesellschaften spielten dabei solche Gesellschaften oder Staaten, die - im Gegensatz zur nicht *società civile*-tauglichen Lebensform der Wilden - ernstzunehmende Alternativen zum europäischen, durch Griechenland und Rom geprägten Modell darstellten.

Während Rosmini im Falle der großen Völker in Europa von einem Vier-Etappen-Entwicklungsmodell ausging<sup>1003</sup>, nahm er für die Völker Asiens ein anderes Verlaufsmodell an, das er, Montesquieu und Rousseau folgend, auf deren besondere physische und geistige Konstitution sowie auf die klimatisch-geographischen Bedingungen ihrer Lebenswelt zurückführte.<sup>1004</sup> Vor allem der Fall Indiens faszinierte ihn: Hier entdeckte er eine Form von *società civile*, die auch ohne kriegerische Ambitionen eine ausgefeilte Sozialstruktur entwickelt hatte; das heißt, es hatten sich - anders als in Europa - zivilisierte Sozialstrukturen herausgebildet, ohne daß es die für den europäischen Kontext typische Entwicklungsphase der *Machtexpansion* gegeben hatte.

In Europa war diese spezifische Entwicklungsphase offenbar unentbehrlich für die Herausbildung politischer Identität und Stabilität: Die Bürgerschaft gewann nach innen

<sup>1002</sup> Zu Rousseaus These von der Vergesellschaftung als Korruption der ursprünglichen Gutheit, vgl. H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung*, cit., S. 17 ff.

<sup>1003</sup> Zur Bedeutung solcher Entwicklungsmodelle, die den Geschichtsverlauf in Stadien einteilen, vgl. P. A. Sorokin, *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie*, Stuttgart, Wien 1953, S. 311 ff.

<sup>1004</sup> Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., insbesondere die Bücher 14-18; vgl. dazu E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., S. 281 ff.; J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 8, S. 85 ff.

Konsistenz und Kompaktheit dadurch, daß sie sich machtvoll nach außen öffnete, ihre eigene Kultur exportierte und kolonisierte. In solchen Phasen erkannte Rosmini Momente hoher *sozialer Integration*, weil er dem kollektiven Wunsch, sich gegen andere Gemeinschaften durchzusetzen, eine besondere Dynamik bei der Herstellung von Gruppenidentität zusprach. Für Europa galt demnach, daß es zur Herausbildung stabiler politischer Systeme kam, wenn ein Gemeinwesen von der überlegenen Qualität der eigenen politischen und sozialen Strukturen überzeugt war und den Ehrgeiz entwickelte, sie zu exportieren. Ein solcher kollektiver Anspruch und ein solches kollektives Bewußtsein von der eigenen Überlegenheit wirkten normalerweise als Politikverstärker nach innen zurück und sorgten für eine gesteigerte Partizipation der Bürger an der *res publica*. Exemplarisch konnte wiederum Rom angeführt werden.

Anders in Indien: Die Gewährsautoren Strabon<sup>1005</sup> und Diodor<sup>1006</sup> belehrten darüber, daß es sich bei den Indern um autochthone Völker handelte, die, obwohl offensichtlich reich und begabt, nicht expandiert und keine Kolonien gebildet hatten. Abenteuer- und Siedlungsexpeditionen hatten nicht stattgefunden. Anders als in Griechenland oder Rom gingen von Indien auch keine kriegerischen Unternehmungen aus. Kriege wurden vielmehr ohne Beteiligung des Volkes geführt, spielten also für die Identitätsfindung der *sozii* im Gemeinwesen keine Rolle. Zur Festigung der Bürgerschaft hatten demnach auch nicht, wie in Rom, die militärische Ordnung und die Identität von "Soldat" und "Bürger" beigetragen.

Rosmini sah die Stabilität der indischen Gesellschaft vielmehr durch das *Kastensystem* verbürgt. Er führte es zurück auf die aus archaischer Zeit stammende Ausdifferenzierung der menschlichen Produktivität in die Zunft-Sparten *Landwirtschaft*, *Handwerk*, *Handel*, zu denen priesterliche und herrscherliche Ämter hinzukamen. Diese Ausdifferenzierung, so nahm er an, geschah sippenweise. Gleiches wurde durch die alttestamentarische *Genesis*-Erzählung beglaubigt, gemäß welcher sich die Stammväter durch besondere Fähigkeiten und Fertigkeiten auszeichneten, die dann stammesweise weitergegeben wurden. Unter Berufung auf Tocqueville und William Robertson<sup>1007</sup> vertrat er die Auffassung, daß dieses Gründungsmodell weltweit häufig anzutreffen war, wie sich sprachhistorisch, religionsgeschichtlich, volkstumsgeschichtlich und siedlungsgeschichtlich nachweisen ließ.<sup>1008</sup> Auf diese Weise entstanden familiengestützte Gesellschaften, bei denen die Leistung

<sup>1005</sup> Strabon, *Geographica*, Leipzig 1866; von Indien handelt Buch 15.

<sup>1006</sup> Diodoros von Agyrion, *Bibliotheca historica*, dt. Teilübersetzung *Griechische Weltgeschichte* (= Bücher 1-10) üb. von G. Wirth und O. Veh, eingeleitet und kommentiert von Th. Nothers, Bde. 1-2, Stuttgart 1992. Buch 2 enthält die Nachrichten über die frühe assyrisch-medische, indische und skythische Geschichte.

<sup>1007</sup> Vgl. W. Robertson, *An Historical Disquisition*, zit. nach der ital. Übersetzung *Ricerche storiche sull'India antica*, cit., Bd. 1, S. 227 ff., Bd. 2, S. 439 f., S. 695 ff., passim.

<sup>1008</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 298.

des Individuums wenig zählte. Der exklusive, spezifische Wissensbesitz des *Stammes* garantierte vielmehr eine auf das Kollektiv gestützte *Gruppenidentität*. Im Falle Indiens war davon auszugehen, daß die *società civile* durch den Zusammenschluß von Clans entstanden war, die jeweils eine Art Monopol auf eine dieser Produktionsweisen besaß. Diese spartenweise Differenzierung der Gesellschaft hatte sich im Kastensystem tradiert und verfestigt.

Rosmini erkannte hierin einen Prozeß der Selbstorganisation der Gesellschaft gemäß einer ursprünglichen Zweckmäßigkeit. Die Etablierung von Kasten, welche, wie gesagt, anfangs eine Form von Zunftwesen dargestellt hatten, ging demnach Hand in Hand mit dem Zusammenschluß der Clans zu einem größeren Gemeinwesen. Die Zuordnung zu einer Sippe, die sich zur Kaste verfestigte, blieb also auch bei bestehender politischer Gesellschaft erhalten. Deutlich stärker als in den klassischen Staatsgesellschaften des Westens war in Indien folglich die *Familie* Akteur der Gesellschaft, weniger der Einzelne. Die Sippenverbände sorgten für die Weitergabe von traditionellen Fertigkeiten und schufen dadurch eine wechselseitige Abhängigkeit und Konkurrenz zwischen den Ständen oder Kasten mittels der je als Monopol angebotenen Dienste und Leistungen. Es konnte daher Rosmini zufolge nicht von einer echten Gemeinwohlorientierung gesprochen werden, da es in Indien keine kollektive Leitidee vom gemeinsamen Nutzen gab, sondern jeweils nur vom Nutzen der Sippe. Gerade angesichts dieser Situation, die eigentlich zur Schwächung des Gemeinwesens führen mußte, erschien ihm das Kastenwesen höchst zweckmäßig. Denn es stellte ein geeignetes Instrument dar, um unter den gegebenen Bedingungen die Gesellschaft zu stabilisieren, weil es die von ihrer Natur her zur Segregation neigenden Sippenclans zusammenband und den Egoismus der Familien gemeinwohlverträglich korrigierte.<sup>1009</sup>

Vom Gesichtspunkt der *Funktionalität* her argumentierend befürwortete Rosmini daher das Kastensystem als eine mögliche, sinnvolle Institution, um die staatlich-gesellschaftliche Ordnung festzuschreiben. Das Ergebnis mußte eine hochgradig konservative Gesellschaft sein, in der die sozialen Positionen und Funktionen definiert waren und nur um den Preis der Zerstörung der Gesellschaft aufgegeben werden konnten. Die in der Tradition wurzelnde Rollen- und Aufgabenverteilung war also - wenn man sie vom Standpunkt der sozialen *Statik* aus betrachtete - sinnvoll.<sup>1010</sup>

### **VI.2.7.) Kulturgeschichte des Verfalls: die Entstehung von Herrschaft**

---

<sup>1009</sup> Ebd., cit., S. 296.

<sup>1010</sup> Zu dem gleichen Urteil gelangt Hegel in dem ausführlichen Indien-Kapitel der *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 211 ff.



Was die Stände- oder Kastengesellschaften des Orients mit den europäischen Gesellschaften republikanischen Ursprungstyps verband, war Rosminis Auffassung zufolge die Entstehung von *Herrschaft* als Symptom des Verfalls. Er deutete diesen Prozeß - verstanden als systematische soziale und politische Differenzierung - als Dekadenzphänomen unter den Bedingungen der bereits einsetzenden Verfallsgeschichte einer Gesellschaft. Diese wies in beiden Gesellschaftstypen Strukturähnlichkeiten auf. Wichtig war für ihn aber vor allem der Verfall des republikanischen Modells.

Zunächst unterschied er *Herrschaft* als Folge sozialer Dekadenz von *Führerschaft* oder *Königtum*, welche zur Entstehungs- und frühen Stabilisierungsphase von Gesellschaft gehörte.<sup>1011</sup> Die Zeugnisse der alten Zeit berichteten von Führungspersönlichkeiten, die sich besondere Verdienste um die Gründung und Ordnung der Gesellschaft erworben hatten.<sup>1012</sup> Führerschaft aufgrund von Verdienst widerlegte Rosmini zufolge die Hauptthese von der ursprünglichen Gleichheit innerhalb der sich formierenden Gesellschaft nicht. Aber die ursprüngliche Konstellation - Anführer und Volk - wurde mit der Zeit durch eine immer stärkere Stratifizierung ersetzt. An die Stelle des anfänglichen, *republikanisch-demokratischen Zustands* - markiert durch die Beteiligung aller an den religiösen Dingen und an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten<sup>1013</sup> - trat später die Exklusivität bestimmter Personengruppen. Sie reservierten zunehmend die Regierungsfunktionen für sich, während das Volk von allen Ämtern ausgeschlossen wurde. Dieser Prozeß, so lautete Rosminis kulturanthropologische These, vollzog sich nicht notwendigerweise als *Konflikt*, sondern zumeist mit dem stillschweigenden Einverständnis jener breiten Bevölkerungsschichten, die immer stärker *entpolitisiert* und dann systematisch von der Machtausübung ferngehalten wurden.

Die Preisgabe der proto-republikanischen Ordnung stieß deswegen nicht auf Widerstand, weil die neuen Machtstrukturen kultisch überhöht und legitimiert wurden. Die *Macht-Konzentration* ging mit *Macht-Sakralisierung* Hand in Hand, mit der Folge, daß Führerschaft und Priesterschaft in eins fielen und das Monopol einiger weniger wurden. "Heilige Männer" übernahmen die alleinige Macht beziehungsweise umgekehrt: die Machthaber attestierten sich

<sup>1011</sup> Anders bei Vico: Das "heroische Gemeinwesen" der Patrizier oder Eupatriden basiert von Anfang an auf der Unterdrückung und Abhängigkeit der *famuli*, die sich erst in einem jahrhundertelangen Klassenkampf Rechte erkämpfen und emanzipieren, vgl. G. Vico, *Principi di Scienza Nuova*, cit., Kapitel 19-32, S. 218 ff.; vgl. auch B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 140 ff; auch P. Burke, *Vico*, cit., S. 42 ff.

<sup>1012</sup> Zum Zusammenwirken von großen *Einzelnen*, Gesellschaftsgründern und Gesetzgebern (it. *fondatori, legislatori*) und *Masse* gemäß Rosminis Theorie vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 338 ff.

<sup>1013</sup> Die Teilhabe des Volkes an den Mysterien, den Auspizien und den politischen Rechten hält Vico hingegen für eine späte Errungenschaft, die gegen eine Tendenz der Patrizier erfochten wird, die darin besteht, daß diese ihre Herrschaft durch Geheimnis und Willkür zu sichern versuchen; vgl. dazu B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 172 ff.

selbst sakrale Würde. Politik wurde zum *Arcanum* und damit zur exklusiven Domäne einer Elite, die für sich göttliche Investitur und besondere Erwähltheit reklamierte.<sup>1014</sup> Der Verlust des republikanischen Bewußtseins der Frühzeit und die Entstehung von Herrschaft, verstanden als zunehmende Restriktion des Zugangs zur Macht und zu staatlichen Funktionen, waren nach Rosminis Überzeugung unverwechselbare Symptome kulturellen und politischen Verfalls.

Dieser Verfall, der sich auf der politischen Ebene als Veränderung der *Machtstrukturen* vollzog, stellte sich auf der Ebene des *Ethos* der Gemeinschaft als Übergang zu einer verstärkten Orientierung an *Gruppeninteressen* dar. Auf dieser Diagnose baute Rosmini ideologiekritische Analyse des Verfallsprozesses auf. Was auch immer an Rechtfertigung für die Einschränkung des *öffentlichen* Charakters von Politik und von Macht angeführt werden mochte, ließ sich entlarven als Verschleierung von gruppenegoistischem Profit und Vorteil. Keinen anderen historischen Prozeß hat er so streng von einer ideologiekritischen Warte aus beurteilt.<sup>1015</sup> Das politische Bewußtsein zerfiel um einer vermeintlich verehrungswürdigen, weil religiös legitimierten *Hierarchisierung* und *Hierokratisierung* der Gesellschaft willen. Die Diagnose dieses Vorgangs führte ihn zu der Überzeugung, daß Macht auf Propaganda beruhte, die als solche überführt werden mußte, damit die Interessen, die dahinter standen, offenbar wurden. Politische Philosophie hatte hier radikale Aufklärung zu leisten, woran auch die Tatsache nichts änderte, daß die Verführung der Massen zur Akzeptanz ihres Ausschlusses aus der Politik wiederum durchaus "pseudodemokratisch", das heißt konsensual und mit Zustimmung des Volkes stattfand.

Auffällig an der ideologiekritischen Entlarvungstechnik ist, daß Rosmini den politischen Verfallsprozeß historisch nur vague verortete. Gewiß, das wichtigste Anschauungsmaterial bot die Antike, doch es ging ihm ganz offensichtlich eher darum - mit kaum kaschierter

---

<sup>1014</sup> Für Hegel und Balbo gehört das Mysterium (das Orakel) zu den Anfängen des Gemeinwesens (bei Hegel gehören speziell *Demokratie* und *Orakel* zusammen). Auch Burckhardt konstatiert: "Sowie es noch spät anerkannt wird, daß die Religion das hauptsächlichste Band der menschlichen Gesellschaft sei, indem nur sie eine genügende Hüterin desjenigen moralischen Zustandes sei, welcher die Gesellschaften zusammenhalte, so ist gewiß bei den Gründungen der Staaten - vermutlich nach furchtbaren Krisen - die Religion mächtig mitbestimmend gewesen und hat von daher einen dauernden Einfluß auf den ganzen Lebenslauf des Staates beansprucht. Durch diese Verflechtung erklärt sich die Entstehung eines heiligen, von den Priestern befestigten Rechtes; der Staat soll dadurch eine größtmögliche Haltbarkeit bekommen; Herrschern und Priestern war damit anfangs gleichmäßig gedient." Rosmini schließt ebenfalls nicht aus, daß Religion und Politik am Beginn der Gesellschaft ununterschieden sind. Der für ihn entscheidende Punkt ist aber, daß die Herausbildung einer vom Volk getrennten Priester-Königs-Kaste ein *Dekadenzenphänomen* darstellt; vgl. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 356 ff.; C. Balbo, *Sommario della storia d'Italia*, cit., S. 380; J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, cit., S. 142 ("Der Staat in seiner Bedingtheit durch die Religion").

<sup>1015</sup> Damit steht er der Aufklärungskritik näher, als es seine Polemik gegen manche ihrer späten Exponenten, wie beispielsweise Condorcet, vermuten läßt; dessen Kritik am Wiedererstarken von Mysterien und Aberglauben in der Zeit des Niedergangs des Christentums findet sich im *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, cit., S. 163 ff.

zeitkritischer Stoßrichtung - eine allgemein geltende Tendenz zur Abschaffung des Politischen aufzuzeigen, als *en detail* einzelne Machtergreifungsstrategien zu rekonstruieren. Wann und unter welchen Umständen genau es zu solchen konsensualen Sakralisierungs- und Distanzierungsvorgängen gekommen war, ließ er in der Schwebe. Die Unbestimmtheit gestattete es ihm, den universalen Charakter des Phänomens herauszustellen, das sich in allen Epochen und Gesellschaftsordnungen aufspüren ließ. Die implizite Kritik an der eigenen Zeit wurde damit um so nachdrücklicher deutlich, ebenso wie die Notwendigkeit, jegliche obrigkeitliche Funktion auf ihre Selbstlegitimierung hin zu befragen.

Tatsächlich präsentierten sich die meisten historischen und auch die zeitgenössischen Staatsgesellschaften als Komposite aus herrschaftlichen *und* gesellschaftlichen Elementen in unterschiedlichen Mischverhältnissen.<sup>1016</sup> Rosmini zufolge stellte diese Zusammensetzung der gesellschaftlichen Ordnungen aus *signorilen* und *sozialen* Elementen ein wichtiges hermeneutisches Instrument zum Verständnis der Geschichte der Menschheit dar. Denn diese ließ sich als Geschichte eines *permanenten Antagonismus* von *Herrschaft* und *Gesellschaft* entschlüsseln - nicht als prädestinierter Klassengegensatz, wohl aber als Grundtendenz der Geschichte mit wechselnden Protagonisten.<sup>1017</sup> Die Grundtendenz bestand in der kontinuierlichen Wechselbewegung von der Dominanz der einen Rechtsform zur anderen. Der antagonistischen Kampf zwischen *Herrschaft* (Macht, Autorität) und *Gesellschaft* - letztere verstanden als Schauplatz der Entfaltung der menschlichen Freiheit - bildete einen Grundimpuls sozialer Dynamik und erwies sich, in die Geschichte rückprojiziert, als eine der Antriebskräfte aller historischen Entwicklung.<sup>1018</sup>

In einer solchen Geschichtsdeutung lag für Rosmini ein ungeheures politisch-aufklärerisches Potential mit revolutionärer Sprengkraft: nicht weil es möglich gewesen wäre, die Durchsetzung der Freiheit beziehungsweise der Sozialität als lineare Entwicklung kenntlich zu machen<sup>1019</sup>, sondern weil die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit ebenso wie die Mechanismen der Herrschaft durchschaut werden konnten. Daher hat er eine solche Geschichtsschreibung am Leitfaden des permanenten Konflikts als die große Herausforderung an die zeitgenössische Historiographie verstanden. Es galt, die Dynamiken des

<sup>1016</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 268.

<sup>1017</sup> Diese geschichtsphilosophische Deutung vom Dauerkampf zwischen *elemento signorile* und *elemento sociale* bildet auch das Gerüst von Rosminis großer kirchenreformerischer Schrift *Die fünf Wunden der Kirche*, cit.; vgl. dazu M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 192 ff.; daß solche Grundspannungen den Antrieb der Geschichte bilden, ist ein Gedanke, der sich auch bei Ferguson findet; vgl. zu Fergusons Lehre, daß Konflikt für Fortschritt sorgt, F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, cit., S. 92 ff.

<sup>1018</sup> Zur Auseinandersetzung zwischen "signorilen" und "gesellschaftlichen" Elementen als Muster historischer Entwicklung in Rosminis Geschichtsphilosophie, vgl. M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, cit.; auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 150 ff.

herrschaftlichen und des gesellschaftlichen Elements und die unterschiedlichen Mischverhältnisse aufzudecken. Das Ergebnis konnte seines Erachtens keine teleologische *Geschichte der Freiheit* sein, sondern eine Geschichte des *dialektischen Kampfs*, die jedoch selbst zum maieutischen Instrument der (stets prekären) Durchsetzung der gesellschaftlichen Freiheit wurde.<sup>1020</sup> In diesem Sinne hat er seiner eigenen Epoche einen besonderen *kairos* für das Verständnis der großen historischen Zusammenhänge attestiert. Die Bedeutung, die er der Bearbeitung der Geschichte anhand dieses hermeneutischen Schlüssels beimaß, zeigt sich an der Tatsache, daß er zwar selbst eine solche Geschichte als eigenständige Studie nicht geschrieben hat, daß sich aber in seiner politischen Philosophie zahlreiche Passagen finden, in denen er die großen Linien einer solchen *Geschichte des Antagonismus* vorzeichnete.

### **VI.2.8.) Die Rolle der Vorsehung und die Unsterblichkeit der Nationen**

Rosmini hat genetische, geopolitische und kultursoziologische Gesetzmäßigkeiten für den Zivilisationsprozeß verantwortlich gemacht. Diese Gesetze begriff er allerdings ihrerseits als Instrumente der Vorsehung zur Erziehung des Menschengeschlechts. Er betonte daher stets, daß der eigentliche Motor hinter den historischen Prozessen das *Heilswirken der Vorsehung* war, welches sich mit Hilfe der Gesetzmäßigkeiten nachvollziehen ließ. Das "weise Gesetz" der Vorsehung wurde folglich anhand der Geschichte für den Menschen transparent und plausibel.<sup>1021</sup>

Rosminis Ausführungen zu diesem Thema machen deutlich, daß er sich bewußt war, daß der wissenschaftliche Nachweis solcher transparenter, plausibler Regeln die Vorsehung aber auch entzauberte und säkularisierte. Wenn die Vorsehung gesetzesförmige Gestalt annahm, ging ihre transzendente Qualität verloren. Um einem solchen Verlust entgegenzuwirken, betonte er die göttliche Erziehungsabsicht bei der Lenkung des Weltgeschehens. Dadurch erhielt sein Werk einen prägnanten, buchstäblich *doppelbödigen* Charakter: Es beschrieb, auf Montesquieus Spuren, die Kulturgeschichte der Menschheit als Geschichte menschlicher

<sup>1019</sup> So wie es beispielsweise der von Rosmini attackierte Condorcet im *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* getan hatte (cit., programmatische Vorrede S. 30 ff.).

<sup>1020</sup> Daß es keinen linearen Progreß der Entfaltung der Freiheit geben kann, hatte auch Kant mit dem Hinweis auf das "krumme Holze", "als woraus der Mensch gemacht ist", konstatiert. Bei Kant fand Rosmini aber auch die Überzeugung, daß ein "Leitfaden" für eine Geschichte des "unvermeidlichen Antagonismus" zur "Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung" beitrage, vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., Fünfter, Sechster und Siebter Satz, S. 27 ff.

<sup>1021</sup> Anders als Vico unterscheidet Rosmini nicht prinzipiell zwischen heiliger und profaner Geschichte, das heißt, er macht keine göttliche Lenkung für Juden und Christen geltend und für die heidnischen Völker nicht. Daß allerdings auch Vicos Vorstellung vom direkten Eingriff der Vorsehung weniger eindeutig ist, als auf den ersten Blick scheinen mag, und daß seine "bürgerliche Theologie" einen starken Säkularisierungsschub bedeutet, insofern sie letztlich nicht viel mehr besagt, als "daß hinter dem Chaos der sichtbaren Ereignisse eine Ordnung stehe", zeigt P. Burke, *Vico*, cit., S. 78 ff.

*Anpassungsleistungen* und führte diese dann auf ihr eigentliches, tiefer liegendes Motiv zurück, das heißt auf den providentiellen Willen zur Erziehung und Erlösung der Menschheit. Eine solche Überlappung von Kulturgeschichte respektive Kulturosoziologie einerseits und Rekonstruktion des providentiellen Handelns in heilsgeschichtlicher Perspektive andererseits läßt sich besonders eindrucksvoll am Beispiel der auch von den Zeitgenossen vieldiskutierten Problematik der *Lebensdauer eines Kollektivs* zeigen.<sup>1022</sup>

Durch die Autorität der theologischen und juristischen Tradition war für Rosmini nicht nur die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele beglaubigt, sondern auch die Lehre von der Unsterblichkeit der *Völker*.<sup>1023</sup> Diese Lehre baute er in seine politische Theorie ein, wobei er sie auf der einen Seite aus der providentiellen Perspektive begründete und auf der anderen Seite als politisch-soziologische *Kontinuitätshypothese* entfaltete. Der providentielle Standpunkt besagte, daß die Vorsehung über die Nationen wachte und deren vollständigen Untergang nicht zuließ.<sup>1024</sup> Dies geschah zur Demonstration ihrer Überlegenheit über die nur menschlichen Kräfte: Denn blieben die Gesellschaften sich selbst überlassen, gingen sie mit gesetzmäßiger Notwendigkeit zugrunde. Ein zweiter heilsgeschichtlicher Aspekt trat hinzu: "Das weise Gesetz" der Vorsehung, das die Menschheitsentwicklung steuerte, lenkte demnach die Völker, ohne daß diese es wußten, in der Weise, daß sie letztlich zu dem einen, universalen Zivilisierungsprozeß beitrugen. Es sorgte durch dieses Zusammenwirken für die Einheit des menschheitlichen Entfaltungsprozesses und verbürgte, daß jedes Einzelschicksal eines Volkes oder einer Gesellschaft dem "universalen Wohl des Menschengeschlechts" zugute kam.<sup>1025</sup> Und schließlich war das "weise Gesetz" der Vorsehung ein kompensatorisches Gesetz, indem es dafür sorgte, daß eine Benachteiligung in klimatisch-

<sup>1022</sup> Zur Problematik der Lebens- und Überlebensfähigkeit des Gemeinwesens (als Kultur, als Volksstamm, als Nation), vgl. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit., S. 109 ff. Trotz einiger wichtiger Hinweise von Banti bleibt eine Untersuchung ein Desiderat, die zeigt, wie sich die Vorstellung von der *Heiligkeit* der Nation bzw. des Gemeinwesens überhaupt mit der Vorstellung der *langen Dauer* oder der *Ewigkeit* derselben bzw. desselben verbindet. Eine solche Untersuchung müßte Ernst Kantorowicz' Ergebnisse für die Erforschung der Herausbildung moderner kollektiver Identität nutzen; vgl. dazu Hinweise bei J. Ehlers, *Mittelalterliche Voraussetzungen für nationale Identität in der Neuzeit*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität*, cit., S. 77-99.

<sup>1023</sup> Die Formel des Baldus de' Ubaldis "quia populus non moritur" steht, Kantorowicz zufolge, im Kontext der Vorstellung einer Kooperation von Gott und Volk; so wie es Johannes von Paris ausdrückt: "Populo faciente et Deo inspirante". "Die *lex regia*, welche die unveräußerlichen Rechte des Volkes und damit die ewige *maiestas populi Romani* proklamiert hatte, galt nicht für Rom allein, wenn auch die Römer als Prototyp der Ewigkeit eines Volkes dienten. Dieses fundamentale Gesetz war selbstredend auf jedes *regnum* und jedes Volks anwendbar", so Ernst Kantorowicz in *Die zwei Körper des Königs*, cit., S. 302, vgl. zur Ewigkeit des Gemeinwesens ("non enim potest res publica mori") ebd. S. 306 ff.

<sup>1024</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 309.

<sup>1025</sup> Auf ein vergleichbares Ewigkeitskonzept stützt Mazzini seinen Appell an die *rigenerazione* der "Völker, die gefesselt sind und seit Jahrhunderten vergeblich versuchen, die Mission zu erfüllen, die Gott ihnen übertragen hat. [...] Wir sprechen für alle, denn alle sind unverzichtbare Teile der zukünftigen europäischen Synthese; denn noch über der spezifischen Mission, die auf Erden zu vollbringen ein Jeder von uns aufgerufen ist, steht die

geographischer Hinsicht durch die besondere politische Tüchtigkeit eines Volkes ausgeglichen werden konnte.<sup>1026</sup>

Rosminis *Kontinuitätshypothese* stellte in gewisser Hinsicht ein Säkularisat dieser Geschichtsdeutung aus der Perspektive der Vorsehung dar. Dabei ließ sich Kontinuität in unterschiedliche Richtungen konstruieren: im politisch-symbolischen Sinne durch *translatio*, welche sicherstellte, daß mit dem Tod des Königs weder Königreich noch Königtum erlosch; sodann im historisch-soziologischen Sinne durch die Identifizierung mit einer Tradition, die den Fortbestand eines Kollektivsubjekts - Staat, Nation, Volk, Klasse, Partei<sup>1027</sup> - auch über Brüche und Transformationen hinweg garantierte<sup>1028</sup>, wie dies insbesondere von den großen historischen Schulen des 19. Jahrhunderts vertreten wurde.<sup>1029</sup> Rosmini hat die Kontinuitätshypothese noch in eine dritte, sehr modern anmutende Richtung verfolgt, nämlich universal- und zivilisationsgeschichtlich: Die Völker und Kulturen überlebten durch den spezifischen Beitrag, den sie zum universalen Zivilisierungsprozeß beisteuerten. Sie verwandelten sich oft bis zur Unkenntlichkeit, aber sie gingen nicht vollständig verloren, was nicht zuletzt aufgrund der Tatsache evident war, daß anderenfalls keine Erinnerung an sie mehr möglich gewesen wäre. Dieser Nachweis schien ihm besonders wichtig. So hat er die historischen *exempla* vor allem genutzt, um zu zeigen, daß auch bei vernichtenden Eroberungen und bei der Zerschlagung von Gesellschaften und Staaten eine kulturelle, ideelle oder sonstige *Restsubstanz* erhalten blieb und weiterwirkte. Völker und Kulturen

---

allgemeine Mission, die die gesamte Menschheit umfaßt", vgl. G. Mazzini, *Fede e Avvenire* (1835), in: ders., *Scritti*, cit., S. 61 f.

<sup>1026</sup> Interessant ist die Übereinstimmung mit Jacob Burckhardts "geheimnisvollem Gesetz der Kompensation". Burckhardt stellt sich zwar nicht in die montesquieu'sche Tradition der Idee, daß es eine Kompensation für widrige *Lebensumstände* durch *Begabung* gebe, aber er sieht das Kompensationsgesetz dort am Werk, wo beispielsweise nach großen Kriegen und Seuchen die Bevölkerung zunimmt. Sodann betrachtet er die Kompensation ebenso wie Rosmini als Faktor, der die Kontinuität der Geschichte garantiert: "Nun ist die Kompensation nicht etwa ein Ersatz der Leiden, auf welchen der Täter hinweisen könnte, sondern nur ein Weiterleben der verletzten Menschheit mit Verlegung des Schwerpunktes", in: ders., *Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte*, cit., S. 320 ff.

<sup>1027</sup> Die *Erhöhung* des Kollektivs geht in der Regel mit dessen *Entpolitisierung* einher: Das Diesseitige, Kontingente, Endliche wird überwunden. So heißt es beispielsweise in Fichtes *Reden an die deutsche Nation*: "Volk und Vaterland in dieser Bedeutung als Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit und als dasjenige, was hienieden ewig sein kann, liegt weit hinaus über dem Staat im gewöhnlichen Sinne des Wortes [...]", in: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, Berlin 1834-1846, Bd. 7 (8. Rede), hier S. 384; vgl. zur "transzendenten Identität der Nation" auch B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 145 ff.

<sup>1028</sup> Einen entsprechenden Gedanken findet man wiederum bei Mazzini, wenn er als Subjekt der Geschichte die "religiösen Parteien" ausmacht, die mit der Fortschrittsidee verschmelzen: "Die politischen Parteien fallen und sterben. Die religiösen Parteien sterben nicht, außer nach dem Sieg, wenn ihr Vitalprinzip nach der Vollendung der Entwicklung eins wird mit dem Fortschritt der Zivilisation und der Sitten." Dann wird sich auf dieser Basis eine "Partei der Zukunft" bilden, vgl. G. Mazzini, *Fede e Avvenire*, cit., S. 64.

<sup>1029</sup> Vgl. dazu die Beiträge des Sammelbandes *Nationale und kulturelle Identität*, hg. von B. Giesen, cit., insbesondere B. Giesen und K. Junge, *Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der "Deutschen Kulturnation"*, ebd., S. 255-303, und R. von Thadden, *Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich*, ebd., S. 493-512.

verschwanden demnach nicht einfach, sondern hinterließen Spuren im Gedächtnis der Menschheit.

### **VI.2.9.) Profansoziologie und Heilsgeschichte**

Der harmonische Gleichklang von *Profansoziologie* und Soziologie in *heilsgeschichtlicher* Perspektive erschien aber nur möglich, wenn die Apologie der göttlichen Vorsehung nicht durch den Nachweis willkürlicher göttlicher Lenkungseingriffe in die Geschichte - zum Beispiel durch *Wunder* - gestützt wurde, sondern durch die innere Logik von Ursache und Wirkung. Daher nahm Rosmini an, daß sich beispielsweise die Herausbildung eines gut organisierten Staatswesens nicht einer willkürlich-wundersam übertragenen, spezifisch *politischen* Intelligenz verdankte, sondern dem *Druck zur Anpassung* an bestimmte äußere Lebensbedingungen.<sup>1030</sup>

Diese Begründung ebnete den Weg für die eigentlich kultursoziologische Betrachtung, in der eben der Prozeß der *Anpassung* seiner Ansicht nach die überragende Rolle spielte. Die Zivilisations- und Kulturgeschichte ließ sich entschlüsseln als Geschichte von Anpassung und Kompensation in Mangelsituationen. Dies, so hatten wir gesehen, war Rosminis Deutungsmuster für sämtliche Kulturleistungen: Der Mensch mußte sich als Kulturproduzent bewähren, weil er ein Mangelwesen war. Das Deutungsmuster galt generell, besonders aber für die staatlich-politischen Konfigurationen als die edelsten Kulturerzeugnisse.

Die *Anpassung* als zentraler Vorgang der Kulturgeschichte erklärte die Tatsache, daß sich in bestimmten Gesellschaften echte *società civili* herausbildeten, während sich in anderen die Konzentration der Regierungsfunktionen nicht durchgesetzt hatte. Von solchen Völkern sagte Rosmini:

"Sie verspürten nicht die Notwendigkeit, eine sehr aktive und wachsame Regierung zu haben, weil die Stammesgesellschaft ausreichte, um sie mit allen wünschenswerten Dingen zu

---

<sup>1030</sup> Einen interessanten Schlüssel zur Rekonstruktion der Interdependenzen von Heilsgeschichte und Profangeschichte im abendländischen Denken stellt die Reflexion über die *causae secundae* dar: Nach Hobbes beispielsweise greift Gott nur im Alten Testament, durch den Bund mit Israel, direkt in die Geschichte ein, während Gott in der Zeitspanne zwischen Anbruch der Erlösung und Wiederkunft des Herrn nur noch indirekt herrscht, ohne Wunder, also ohne die Naturkausalität zu durchbrechen, durch eben die *causae secundae*. Wirkmächtig sind also die rational erschließbaren Ursachen und Wirkungen der Natur; vgl. dazu H. Ottmann, *Hobbes: Widersprüche einer Philosophie der Macht*, cit., S. 85. Cesare Balbo erklärt, daß Menschen, selbst große Einzelgestalten, in der Geschichte "kleine Gründe" darstellen, während der Sprung vom "Dekadenzprinzip" der heidnischen Staatsgesellschaften zum "Erhaltungsprinzip" der christlichen Staatsgesellschaften des Mittelalters nur einer göttlichen *causa (prima)* zugeschrieben werden kann; vgl. C. Balbo, *Della letteratura*, cit., S. 167 und ders., *Della civiltà in generale*, cit., S. 254. Zu den "sekundären Ursachen" in Thomas von Aquins politischer Theorie vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 149 ff.; zu Montesquieus Reflexion über die "Ursachen" in der Geschichte vgl. R. Koselleck, *Der Zufall als Motivationsrest*, cit., S. 149 ff.

versorgen. Die Regierungen konnten bei diesen Nationen also nie Geschlossenheit und Stärke entwickeln, weil sie dort nicht so notwendig waren."<sup>1031</sup>

Es war demnach der Druck der *necessità* der Lebensbedingungen, der für die Herausbildung bestimmter politisch-staatlicher Formen verantwortlich war beziehungsweise für deren Ausbleiben.<sup>1032</sup> Der Tatbestand der unterschiedlichen Ausprägung der *necessità* begründete andererseits eine Position, auf die Rosmini Wert legte und an der er bei aller Annäherung an das vernunftrechtliche Vertragsdenken festhielt: Sie besagte, daß es kein universal praktikables Vergesellschaftungsmodell geben konnte, weil die Menschen mit den unterschiedlichen Gesellschaftsformen, die sie schufen, auf die unterschiedlichen Verhältnisse, in denen sie lebten, antworteten. *Anpassung*, verstanden als ein spezifischer Umgang mit den vorfindlichen Lebensbedingungen, bildete daher nicht nur das Herzstück der Kulturgeschichte, sondern legitimierte auch die Vielfalt gesellschaftlicher Konfigurationen. Ein einziges Pflichtmodell für alle kam hingegen einem Oktroy gleich.<sup>1033</sup>

Das Gegengewicht zur Profanierung der Menschheitsgeschichte durch den Aufweis soziologischer Gesetze stellten, Rosmini zufolge, die *moralischen Kategorien* dar, die sich ebenfalls an der Kulturgeschichte demonstrieren ließen. Letztlich ging es nämlich auch in der Geschichte der Kollektive - wie in der Biographie des Einzelmenschen - um *Belohnung*, *Entschädigung* und *Strafe* durch die göttliche Vorsehung, welche sich der Völker in dem Prozeß der Menschheitserziehung, den die Zivilisation darstellte, bediente.<sup>1034</sup> Vom anagogischen Standpunkt aus betrachtet erwies sich die Zivilisation als fortwährender Aufklärungs- und Erneuerungsprozeß, in welchem das herrschte, was Rosmini das "Ausgleichsgesetz" genannt hat (it. *legge di compenso*)<sup>1035</sup>: Ein Volk eroberte ein anderes, damit dieses von seiner Verderbtheit geheilt werde. Die Juden wurden gegen die Kananäer geführt, weil diese verkommen waren. Letztziel war stets das Wohl der Menschheit im Sinne

<sup>1031</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 317.

<sup>1032</sup> Dieser *necessità*-Begriff steht demjenigen Machiavellis und der Staatsräson-Tradition fern, wenngleich sich natürlich gewisse Strukturanalogien zeigen lassen, vgl. zu Machiavellis *necessità*-Begriff H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., S. 117 ff., S. 193 ff., S. 290 ff.; zum Zusammenhang von "Notwendigkeit" und "Staatsräson" auch R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit., passim, beispielsweise S. 44 ff., 170 ff.

<sup>1033</sup> Als Kritik am liberalen universalen Humanismus wurde diese Position beispielsweise vom Kommunitarismus zwecks Abwehr eines kulturellen "Imperialismus" vorgetragen, vgl. dazu kritisch H. Fink-Eitel, *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, cit., S. 306-322.

<sup>1034</sup> Vgl. zum Thema der Erziehung der Menschheit durch die Vorsehung K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 234 ff.

<sup>1035</sup> In den Kategorien von "Lohn" und "Strafe" deutet auch Rousseau das politische Geschick der Völker, ohne dabei allerdings auf eine göttliche Zuteilungsinstanz zurückzugreifen: Manche Völker "verdienen" es, frei zu sein, andere nicht. Manche Völker werden für ihre harten Lebensbedingungen durch besonders gute, stabile Verfassungen "belohnt", vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 10 und 11, S. 53 ff., sowie Buch 3, Kap. 8, S. 86 ff.



einer *Besserung*, nicht eines gleichbleibenden Ausgleichs. Nach Maßgabe dieses Letztziels wurden Lohn und Strafe verteilt.

*Inhaltlich* war dieser Erziehungsprozeß für Rosmini identisch mit dem Prozeß der Zivilisierung gemäß einem Verständnis des zentralen Begriffs *civile*, der die Etablierung politisch-zivil-humaner Verhältnisse bezeichnete. *Zivilisierung* bedeutete dementsprechend die Konstitution *ziviler* Regierungen, das heißt partizipatorischer, republikanischer, gemeinwohlorientierter Regierungen. blieb dieser Prozeß aus, bildeten sich dynastieorientierte Machstrukturen wie im Orient heraus, die Rosmini allerdings deutlich gegen die Herrschaft eines Souveräns *legibus absolutus* im Westen abgrenzte. Er nahm nämlich, wie gesehen, an, daß der Absolutismus im Abendland eine Verfallsform von Souveränität war, die nur dort auftrat, wo sich das Gemeinwesen zuvor als starker Staat entwickelt hatte. Die Machtverhältnisse des Ostens stellten hingegen eine *natürliche* Folge der dort dominanten, gewohnheitsrechtlich gestützten Sippen-Gesellschaft dar. Verfallsformen von Herrschaft traten zwar auch dort auf, aber sie entfalteten sich nicht "legibus absolutus", weil der Herrscher durch ein ausgefeiltes Regelsystem konditioniert blieb, so wie es die Angehörigen aller anderen Klassen oder Kasten waren. Beiden Herrschaftsformen gemeinsam war hingegen das vollständige Fehlen von Partizipation der Bürger an den "öffentlichen Dingen".

#### **VI.2.10.) Die zivilisatorischen Dynamiken: Norm und Abweichung, Bewegung und Bewahrung**

So zeigte sich die Fortschrittsgeschichte der Menschheit durchaus nicht als harmonische Ideal-Geschichte, sondern als Konflikt- und Opfergeschichte. Ihr Antrieb waren Mangel und Leidensdruck. Die Zivilisation erschien Rosmini als das Produkt der Anstrengung derjenigen, die sich in Bedrängnis und Not zum Handeln gezwungen sahen. Unter solchen Bedingungen handelten die Individuen, nicht die Sippen, und solche Bedingungen waren es auch, die zur Gründung neuer Zusammenschlüsse führten. Die Frühzeit kannte im Zustand der Zerstreuung über die Erde offenbar nur zwei Extreme: Schwäche bedeutete Untergang, Stärke führte zu Assoziierungen und zur Gründung von Sippen und Verbänden. Die unternehmungsfreudigen Personen traten als Abenteurer hervor, als Bandenführer oder als weise Männer. Je weniger Bindung an die Herkunftsfamilie vorhanden war, desto eher bewährte sich ein Mann als Gründer eine neuen Gesellschaft.

Das biblische Buch *Genesis* stellte für Rosmini in diesem Zusammenhang ein unschätzbares historisches Material dar, "das einzige klare und sichere Zeugnis über den Ursprung der Dinge".<sup>1036</sup> Das Buch berichtete von der *Norm der Tradition* und von der *Abweichung*, die dank bestimmter individueller, vorsehungsgesteuerter Veranlagungen für den Fortgang der Geschichte sorgte. Die Vorsehung ließ Außenseitertum entstehen - Rollen, in denen sich die großen Einzelgestalten bewährten. Die Nimrod-Erzählung deutete er in diesem Sinne als Bericht von einem Rebellen ohne Sippenhaftung - erkennbar an der Tatsache, daß im biblischen Text an einem bestimmten Punkt die Auflistung der Ahnenreihe abbrach, keine Stammväter mehr aufgezählt wurden, sondern es lediglich hieß, Nimrod sei "Begründer von Herrschaft" gewesen.<sup>1037</sup> Der Preis von Gesellschaftlichkeit und Gesellschaftstauglichkeit, so lautete Rosminis diesbezügliche Interpretation, war der Bruch mit der Ahnen-Reihe. Bereitschaft und Fähigkeit dazu bildeten Gaben, die die Vorsehung verteilte. Sie sorgte für das Mischungsverhältnis aus Anpassung und Abweichung, das die Menschheitsgeschichte vorantrieb. Der Mensch besaß keinen Zugriff auf diese Zusammensetzung, wohl aber war er imstande, zu erkennen, daß sie das Instrument der Vorsehung darstellte!<sup>1038</sup>

Ein wichtiges geschichtstheologisches Fazit dieser Besichtigung des providentiellen Instrumentariums war für Rosmini die Erkenntnis, daß beide Elemente - das traditionale, sippenverhaftete und das innovative, rebellische - ihre *Legitimität in der Ökonomie der Vorsehung* besaßen. Sie waren gleichwertig, weil gleichermaßen notwendig für den Fortgang der Menschheitsgeschichte, stets vorausgesetzt, daß sie sich in einer ausgeglichenen Balance befanden. Tradition und Innovation, Bewahrung und Dynamik mußten einander ergänzen, um für den Menschen verträglich zu sein. Sie bildeten die beiden gegenläufigen Kräfte, die er *Beharrung* (it. *resistenza*) und *Bewegung* (it. *movimento*) nannte.

Diese geschichtstheologisch, das heißt aus dem Walten der Vorsehung in der Geschichte abgeleiteten Kräfte bildeten seines Erachtens die beiden Pole einer strukturellen Spannung, die in *jeder* Gesellschaft nachweisbar war. Ein starkes Argument für die Annahme, daß es sich dabei tatsächlich um ein Strukturelement handelte, schien der Umstand zu sein, daß bereits die Zeugnisse der Frühzeit - allen voran, wie gesehen, die Bibel - diese binäre Typologie kannten. Bei der Nennung von Fertigkeiten und Berufen beispielsweise konnte normalerweise zwischen solchen, die eher Wissen tradierten, und solchen, die Innovationen einführten, unterschieden werden. Aus diesem geschichtstheologisch-kulturanthropologischen

<sup>1036</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 337.

<sup>1037</sup> *Genesis* X, 8-9; bei Vico ist Nimrod einer der "Giganten", die am Beginn der Menschheitsgeschichte stehen, vgl. *Principi di una Scienza Nuova*, cit., S. 210, und *Principi di Scienza Nuova*, cit., S. 414, passim.

<sup>1038</sup> Zum Nachvollzug des Wirkens der Vorsehung in der Geschichte nach Rosmini, vgl. S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana*, cit.

Befund leitete Rosmini ein weiteres, *politisches* Fazit ab: Beide Positionen waren berechtigt. Eine Strömung, Schule oder Partei, die eher die *Beharrungskräfte* vertrat, besaß eine ebensolche Legitimität für die Gesellschaft wie ihr Pendant auf der Seite von *Innovation* und Fortschritt. Ein Parteienstreit, bei dem die Konservativen die Fortschrittsbefürworter grundsätzlich ablehnten und diese jene, verkannte, daß beide Tendenzen notwendigerweise und providentiell zur Gesellschaft gehörten.

### **VI.2.11.) Freiheit und Geschichtsnotwendigkeit**

Was aber besagte dies für das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte ? Welchen Anteil am historischen Geschehen besaß überhaupt die Geschichtsmächtigkeit des Menschen ? Rosmini war davon überzeugt, daß das dominante Geschichtsverständnis seiner eigenen Epoche eine säkularisierte Lehre vom Wirken der Vorsehung darstellte. Geschichte wurde demnach als *naturhafte*, gesetzmäßige Entfaltung, ohne Freiheitsspielraum für den Menschen begriffen. Dieser Anschauung versuchte er den Boden zu entziehen, indem er feststellte, daß sich die Theorien zur Erklärung des Geschichtsgeschehens *änderten*. Während man einst alle Ereignisse in der Geschichte den einzelnen "großen Männern" zugeschrieben hatte, entdeckte man später, daß nicht nur die Natur, sondern auch die "Geschichte der Nationen" bestimmten Mechanismen folgte, die sich der Willensentscheidung entzogen. Man erkannte etwas, was "unabhängig vom Menschen" war und glaubte an eine "unsichtbare Hand, die ihn führte".<sup>1039</sup>

Diese Erkenntnis hatte sich scheinbar unangefochten durchgesetzt: Wer Geschichte deuten wollte, schaute auf die Gesetzmäßigkeiten und auf die vermeintliche "Natur der Dinge". So entsprach es der Herrschaft der modernen historischen Schule, die Rosmini als "moderne historisch-fatalistische Schule" bezeichnete.<sup>1040</sup> Ihr warf er die gravierende Fehldeutung einer wichtigen, grundsätzlich zutreffenden Einsicht vor, die Giambattista Vico zu verdanken war. Sie besagte, daß die Nationen zwar in ihrem Lauf bestimmten festgesetzten Gesetzen folgen, daß es aber doch *die Menschen selbst* waren, die die Gesetze machten. Vicos *verum et factum convertuntur* mußte in diesem Sinne gelesen werden.<sup>1041</sup>

<sup>1039</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 339. Zu Rosminis Kritik an den deterministischen Gesellschaftsphilosophien und zu seiner Verteidigung der individuellen Verantwortung, vgl. P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 326 ff.

<sup>1040</sup> Ebd.; zu den linear-deterministischen Geschichtsphilosophien der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. P. A. Sorokin, *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie*, cit., S. 317 ff.; auch K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des Neunzehnten Jahrhunderts* (1939), Stuttgart 1969, Teil 1, Kap. 5, S. 221 ff.

<sup>1041</sup> Zu Vicos erkenntnistheoretischer Maxime, daß das (erkennbare) Wahre mit dem zusammenfällt, was vom Betrachter selbst hergestellt wird, vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 109 ff., (Kapitel "Vico"), sowie S. Otto, *Giambattista Vico*, cit., S. 38 ff.

Aber es gab auch theologisch-religiöse Einwände gegen die historisch-fatalistische Schule. Ausdrücklich betonte Rosmini, daß die Leugnung der menschlichen Freiheit nicht nur der christlichen Lehre widersprach, sondern generell jeder Religion, die an einen Schöpfergott glaubte. Denn die Theodizee mußte einen freien menschlichen Willen annehmen, insofern auszuschließen war, daß das Böse in der Welt einen durch die *Schöpfung* verursachten Teil der Geschichte darstellte. Vom Standpunkt der Theodizee aus diente folglich das Böse als Nachweis für die Existenz des freien Willens.<sup>1042</sup> Denn insofern ausgeschlossen werden mußte, daß die Welt als Schöpfung defekt war, blieb als Verursacher der vorhandenen Übel der freie menschliche Wille, der an der Gestaltung der Geschichte *mitwirkte*.<sup>1043</sup>

Konkret schrieb Rosmini die Ambivalenz des Willens, der sich auch zum Bösen wenden konnte, jenem "individuellen Element" zu, durch das ein tradiertes Wissen in Frage gestellt wurde. Hier lag für ihn die Erklärung für die Entartung der eigentlich vollkommenen Schöpfung: Es hatte eine Verfälschung des ursprünglich mitgeteilten Wissens stattgefunden. Die intellektuelle Eigenmächtigkeit des Menschen stellte das dynamische Potential dar, das sich gegen das Offenbarungswissen aufgelehnt hatte. Deshalb war das Ur-Wissen der Schöpfung nicht getreulich und unverändert weitergegeben worden. Entwicklungsgeschichtlich bedeutete dies, daß das einmal fehlerhaft gewordene Wissen dann unaufhörlich weiter tradiert wurde, weil die von ihrer Natur her konservativen Stämme und Sippen, die es aufnahmen, auch an den falschen Überzeugungen und schädlichen Gewohnheiten festhielten.

Rosmini kritisierte die *historisch-fatalistischen Schulen*, weil sie eine an sich richtige Erkenntnis - die Beschränktheit individuell-menschlicher Verfügungsgewalt in der Geschichte - verabsolutierten und damit Willensfreiheit ebenso wie individuelle Verantwortung leugneten. Die *Verabsolutierung* war in seinen Augen ein Fehler, die *Tendenz* zur Skepsis gegenüber der Macht des Menschen im Geschichtsprozeß jedoch nicht, wie er im Anschluß an Montesquieu feststellte.<sup>1044</sup> Er selbst arbeitete den Kontrast zwischen der bescheidenen Wirkung jener Instrumente heraus, über die der Mensch verfügen konnte, und der tatsächlich revolutionären Wirkung solcher Mittel, die sich direkter oder indirekter

<sup>1042</sup> Zu Rosminis Theodizee-Gedanken im Vergleich zu Leibniz, vgl. T. Bugossi, *Teodicea: Rosmini e Leibniz*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 387-394; sowie F. Gambetti, *Antonio Rosmini interprete e critico della teodicea di Leibniz*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 2, S. 953-982.

<sup>1043</sup> Zu Rosminis Lehre von der Freiheit des Willens und der Vorsehung, vgl. auch K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 234 ff., sowie M. Manganelli, *Obbligazione e libertà*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 289-304.

<sup>1044</sup> In diesen Kontext gehört, so scheint mir, Montesquieus enthusiastisches Lob auf die Stoiker: "Könnte ich einen Augenblick vergessen, daß ich Christ bin, so könnte ich nicht umhin, die Vernichtung der Sekte des Zenon

göttlicher Regie verdankten. In schweren, existenzbedrohenden Krisen hatten die Menschen seit jeher Reformanstrengungen unternommen und sich dabei vor allem zweier Methoden bedient: Sie hatten durch *Gesetze* versucht, Verhalten neu zu normieren, und sie hatten unter Zuhilfenahme philosophisch begründeter *Wertsysteme* Besserung gepredigt.<sup>1045</sup> Diesen Anstrengungen erteilte Rosmini ebenso wie den Versuchen, Krisen mit Gewalt zu überwinden (wie es auch die Kriege und Eroberungen taten), eine klare Absage. Sie alle waren untauglich, dem Verfall eines Gemeinwesens durch den Verlust des Gemeinschaftsethos effektiv, das heißt dauerhaft entgegenzuwirken.

Die *Kultursoziologie* des *Rechts*, der *Ethik*, der *religiösen Vorstellungen* und der *politischen Theorien* bewies diese Untauglichkeit. In Bezug auf das *Recht* zeigte sich, daß Gesetze, die Krisenzeiten entstammten, von den Gesetzen der ersten Generation, das heißt der Aufbauphase der politischen Ordnung, zu unterscheiden waren. Die Krisenbekämpfungsgesetze waren restriktiv, kleinlich und schränkten die Freiheit ein, weil diese mißbraucht wurde. Es waren Abwehrgesetze, die immer dort erlassen wurden, wo der Gesetzgeber glaubte, sich schützen zu müssen. Die restriktiven Gesetze mußten daher selbst immer schon als Zeichen für den Zerfall des Gemeinwesens gedeutet werden.<sup>1046</sup> Die Rechtsgeschichte bewies, daß die ursprüngliche Gesetzgebung stets offen und integrativ, allgemein und transparent gewesen war, während erst spätere Gesetze Klassenunterschiede einführten und kodifizierten. Eine solche Engführung der Gesetze war Ausdruck defensiver Interessen in einer labil gewordenen Gesellschaftsordnung und erwies sich regelmäßig als zum Scheitern verurteilter Versuch der Gesellschaftsreform.

Gleiches galt Rosminis Überzeugung nach für alle Anstrengungen seitens der *Philosophie*, der Bevölkerung eine neue Sittenlehre zu vermitteln und sie zur Annahme eines neuen Ethos zu bewegen. Die Kultursoziologie der Ethik zeigte, daß es sich auch hierbei um einen vergeblichen Reformversuch handelte. Seine Diagnose lautete, daß sich die Philosophen Ethiken nur dann ausdachten, wenn die authentischen Moralvorstellungen des Volkes bereits korumpiert waren. Insofern waren auch sie, wie die sumptuarischen Gesetze, klassische Verfallserscheinungen. Es mochte sein, daß die philosophischen Ethikbegründungen

---

zu den Mißgeschicken des Menschengeschlechts zu rechnen.", in: ders., *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 24, Kap. 10, S. 364.

<sup>1045</sup> "Gesetze" und "Gewalt" sind, Machiavelli zufolge, die Erziehungsmittel, die in Krisen eingesetzt werden, um den Staat zu erhalten, vgl. *Discorsi*, cit., Buch 1, Kap. 18, S. 102 ff.

<sup>1046</sup> Hier geht Rosmini über Montesquieu hinaus, der die Gesetze für machtlos hält, wenn das Volk verdorben ist: "Sobald die Prinzipien der Regierung einmal entartet sind, werden die besten Gesetze schlecht und kehren sich gegen den Staat", schreibt Montesquieu. "Wann immer eine Republik entartet ist, kann man keinem der auftretenden Schäden anders abhelfen als durch Beseitigung der Verderbnis und Rückbesinnung auf die Prinzipien. Jede andere Maßnahme ist entweder unnütz oder richtet neuen Schaden an," in: *Vom Geist der*

raffinierter und ausgefeilter waren als der schlichte Verhaltenskodex der Frühzeit. Aber die Raffiniertheit korrespondierte mit Ineffizienz. Rosmini erkannte an, daß es zuweilen in den Spätphasen einer Kultur zu einer besonderen Blüte intellektueller Leistungen kam, und er erklärte diesen Umstand als den gewissermaßen verzweifelten Versuch der Vernunft, sich gegen die allgemeine Verrohung und Infantilisierung zu stemmen, um überhaupt zu überleben.

Die Kulturosoziologie der Ethik konnte darüber aufklären, wie sich in den einzelnen Epochen die Tugend selbst und die Reflexion über sie zueinander verhielten. Dabei stand Rosminis Erkenntnisinteresse unter der Leitfrage, welches nach Ansicht der Menschen jeweils die beste Gewähr für anständiges Verhalten war. Wie glaubte eine Gesellschaft, sicherstellen zu können, daß sich die Bürger gemäß Normkodex korrekt verhielten ? Wie wurde Verbindlichkeit hergestellt ? Sein Befund lautete, daß man in der Frühzeit auf den natürlichen, unverdorbenen Instinkt vertraute. Wenn sich dieser aber als fehlerhaft erwies, wollte man sich möglichst drastisch von der *Natürlichkeit* entfernen und ging über zur reinen Verstandesleistung der philosophischen Spekulation. Die rational entwickelte Norm sollte den Körper disziplinieren. Allerdings bestand die Gefahr, daß sich die philosophische Spekulation damit zunehmend aus ihrer instrumentellen Funktion emanzipierte und sich nicht länger als *Methode* verstand, mit deren Hilfe sich gutes Verhalten verstärken ließ. Die Spekulation gab sich dann selbst schon als *Tugend* aus, während der Tugendbegriff im Sinne des *guten Handelns* verloren ging. Die philosophische Tugend, so warf Rosmini ihr vor, wurde auf diese Weise weltfremd und asketisch. Sie war keine *Praxis* mehr, die von allen befolgt werden konnte, sondern ein exklusiver Luxus. Schon allein aufgrund dieser Beschränkung hielt er sie für unfähig, die Gesellschaft von Grund auf zu reformieren.<sup>1047</sup> Die "Theorie-Tugend", wie er im Anschluß an Augustinus spöttisch sagte, führte zur elitären Verachtung des gemeinen Volkes, hob also jegliche Heilungs-, Zivilisierungs- oder Erziehungs-Absicht im gesamtgesellschaftlichen Maßstab auf.<sup>1048</sup> Trotz seiner Verehrung für einzelne Philosophengestalten der Antike - insbesondere Sokrates<sup>1049</sup> - hat Rosmini der Philosophie des heidnischen Altertums immer wieder vorgeworfen, sie habe eine solche exklusivistische Mentalität bedient und sich selbst die Fähigkeit, aber auch den Willen abgesprochen, die breite Masse zu erreichen und zu erziehen.<sup>1050</sup>

---

*Gesetze*, cit., S. 189-191. Rosmini hingegen stellt vom rechtsoziologischen Blickwinkel aus fest, daß der Regelungs- und Restriktionsbedarf durch die Gesetze selbst Ausdruck von Dekadenz ist.

<sup>1047</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 356.

<sup>1048</sup> Vgl. A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., Buch 5, Kap. 19, S. 267 ff.

<sup>1049</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 357.

<sup>1050</sup> Rosmini betont immer wieder, daß die Exklusivität einer Religion oder einer philosophischen Schule kein Qualitätsausweis ist. Religionen und Philosophien, die sich nicht an das Volk wenden, hält er für nutzlos. Diese

### **VI.2.12.) Das Beispiel Sklaverei: Die Grenzen der *Nur*-Politik**

Symptomatisch für die Untauglichkeit menschlicher Reform- und Selbsterlösungsprojekte war Rosminis Ansicht nach der Umgang mit der Sklaverei.<sup>1051</sup> An ihr zeigten sich exemplarisch die Grenzen der erzieherischen, emanzipatorischen Kompetenz einer Politik, die keinen archimedischen Punkt außerhalb des Politischen besaß - wie ihn, seiner Überzeugung zufolge, das Christentum darstellte.<sup>1052</sup>

Sklaventum trat seiner Auffassung nach als Konsequenz von Unterwerfung auf, die ihrerseits die Folge des sittlichen Verfalls der Unterworfenen war. Für die direkte Ursache der Versklavung hielt er die Dekadenz der "breiten Masse" des eroberten Volkes. Falsch war demnach die Ansicht, Sklaverei sei das Ergebnis der Gewalttaten einzelner Personen. Richtig war es vielmehr, sie als Konsequenz der Verderbtheit *der Masse* zu deuten.<sup>1053</sup> Im Umkehrschluß hieß das, daß die sittliche Gutheit solcher Völker angenommen werden konnte, bei denen Sklaverei nicht überliefert war, wie es nach dem Zeugnis einiger antiker Autoren für Indien galt.<sup>1054</sup>

Eine solche moralische Deutung der Sklaverei als Sündenstrafe geriet jedoch in Konflikt mit der historischen Analyse. Denn je stärker die Gründe für die Sklaverei *sozialisiert* wurden, desto weniger überzeugte die Lehre von der Sklaverei als Bestrafung. Rosmini erkannte, daß es unmöglich war, die Sklaverei des Altertums als vorübergehenden Sühnemoment zu betrachten, insofern sie *konstitutiv* und *strukturimmanent* zur antiken Gesellschaft gehörte. Gemäß griechisch-römischem Rechtsverständnis war "Sklave" ein gesetzlich anerkannter und verankerter Status mit Sachwert. Diese Situation deutete Rosmini als Festschreibung eines buchstäblich "unheilbaren" Zustandes, den zu reformieren vollständig außerhalb der Macht

---

Kritik konnte sich wiederum auf Augustinus berufen (beispielsweise *Vom Gottesstaat*, cit., Buch 2, Kap. 16, S. 81 f., Kap. 19 und 20, S. 87 ff., passim.)

<sup>1051</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 348 ff.; die Kritik an der Sklaverei bildet dann später auch einen Schwerpunkt der *Philosophie des Rechts*, cit., beispielsweise Buch 1, Kap. 7, Art. 2, § 239 ff., passim.

<sup>1052</sup> Ähnlich wie Hegel schlägt auch Rosmini die Brücke von der Kritik an der Sklaverei als Rechtsinstitut des Altertums zur zeitgenössischen sozialen Frage um die Versklavung durch Armut und Abhängigkeit; zu Hegel vgl. W. Euchner, *Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., sowie D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 220 ff.; zu Rosminis Behandlung der sozialen Frage grundlegend P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 87 ff., S. 99 ff.

<sup>1053</sup> Daß nur ein verderbtes Volk in Unfreiheit gerät und daß es sich diese daher selbst zuzuschreiben hat, ist einer der "Glaubenssätze" von Machiavellis *Discorsi*, cit., illustriert beispielsweise in Buch 1, Kap. 53, S. 134 ff. oder Buch 2, Kap. 19, S. 173 ff.

<sup>1054</sup> Rosmini beruft sich vor allem auf L. Flavius Arrianus' *Indische Geschichte* (üb. und hg. von G. Wirth und O. von Hinüber, Freiburg 1985). Montesquieu hingegen vertritt die Ansicht, die Inder seien "mild, weichherzig und mitfühlend", weshalb sie ihren Sklaven die Freiheit schenken und sie "wie ihre Kinder" hielten: "Welch glückliches Klima. Es gebietet die Arglosigkeit der Sitten und erzeugt die Milde der Gesetze!", in: *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 14, Kap. 15, S. 266.

eines einzelnen, einer Gruppe oder einer Partei stand.<sup>1055</sup> Die Zahl der Sklaven war im Altertum permanent gestiegen, ohne daß dies Rückwirkungen auf die Gesellschaft gehabt hatte. Während Rechtskunde, Literatur und Kunst Fortschritte machten und Blütezeiten erlebten, verschlechterte sich die Sklavensituation zumindest quantitativ. Es gab, wie Rosmini im Anschluß an den Historiker Cesare Cantù feststellte, zu keinem Zeitpunkt eine *prinzipielle* Infragestellung dieser Herrschaftsform<sup>1056</sup> - außer in den mosaischen Gesetzen, wobei diese Tatsache die Ausgangshypothese von den beschränkten Möglichkeiten einer nur "politischen Politik" bestätigte.<sup>1057</sup>

### **VI.2.13.) Kritik des Pessimismus**

Auf das Eingeständnis der eigenen Ohnmacht führte Rosmini die Tatsache zurück, daß *Pessimismus* einen Grundton aller Spätphilosophien bildete. Die Herkunft der Hoffnungslosigkeit und der pessimistischen Anthropologie erklärte er sich aus dem Geist der Mutlosigkeit und Ohnmacht angesichts des Dilemmas, einerseits luzide den Verfall der eigenen Gesellschaft zu diagnostizieren, andererseits keine Mittel zu besitzen, um weite Bevölkerungskreise von der Möglichkeit von Güte und Menschenfreundlichkeit zu überzeugen. Eine solche pessimistische Anthropologie war nach Rosminis Auffassung strikt zu trennen von jenem Realitätssinn, der die menschliche Natur nicht idealisierte und den er, ebenso wie die Utopie-Abwehr, für politiknotwendig hielt.<sup>1058</sup> Pessimismus dagegen erschien ihm als destruktive Haltung, die er speziell bei Historikern anzutreffen meinte.<sup>1059</sup> Denn er sah den Historiker vor allem in der Rolle dessen, der am *Ende* eines Zeitalters Rechenschaft über Verluste und Scheitern ablegte. So erteilte auch die verehrten Thukydides und Tacitus das Pessimismus-Verdikt, wenngleich sie in seinen Augen durch die Tatsache entschuldigt waren, daß sie die christliche Erlösungslehre nicht gekannt hatten.<sup>1060</sup> Äußerst scharf ging er hingegen mit den pessimistischen Historikern der christlichen Zeitrechnung ins Gericht.

<sup>1055</sup> So auch bei Montesquieu: Daß es keine Sklaverei gibt, verdankt sich den Göttern oder dem christlichen Gott: "Plutarch berichtet uns in seinem Leben Numas, im Zeitalter des Saturn habe es weder Herren noch Sklaven gegeben. Das Christentum hat dieses Zeitalter in unseren Breiten wieder herbeigeführt", in: *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 15, Kap. 17, S. 268.

<sup>1056</sup> Vgl. C. Cantù, *Gli schiavi romani*, in: "Rivista europea" 1838, S. 218-228.

<sup>1057</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 350.

<sup>1058</sup> Zum Unterschied zwischen politischem Realismus und pessimistischer Anthropologie vgl. U. Matz, *Ist der Politische Realismus unmoralisch, amoralisch oder Grund und Ende politischer Ethik ?*, cit.

<sup>1059</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 356. Zum Pessimismus der italienischen "Romantik" vgl. die Beiträge des von S. Neumeister und R. Sirri herausgegebenen Sammelbandes *Leopardi. Poeta e pensatore*, cit.

<sup>1060</sup> Zu Tacitus' "Pessimismus" und seiner Rezeption in der Frühen Neuzeit vgl. die umfangreiche Bibliographie von A. E. Baldini, *Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'Età della Controriforma. Bibliografia (1860-1999)*, in: A. E. Baldini (Hg.), *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, Genua 1999, S. 223-265.



Speziell Machiavelli und Guicciardini empfand er als "Skandalon", weil sie in häretischer Manier die Fortschrittsbedingungen, die das Christentum geschaffen hatte, leugneten.<sup>1061</sup>

Für die Antike dagegen entbehrte die pessimistische Grundhaltung nicht einer gewissen Berechtigung, zeigte sich doch, daß weder Appelle noch Strafandrohungen, weder Gesetze noch Normvorschriften echte Reformfähigkeit besaßen. Wenn der Allgemeinwillen sich verweigerte, griffen die herkömmlichen Erziehungsmittel nicht mehr. Eine solche Krisensituation war gekennzeichnet von der Umkehrung der Werte: Bei Seneca fand Rosmini die Klage darüber, daß das, was einstmals als Laster gegolten hatte, sogar zur Norm geworden war.<sup>1062</sup> Gleichzeitig nahmen die Gesetze zwar zahlenmäßig zu, in ihrer Wirksamkeit jedoch ab. Rosmini konstatierte, daß diese Zusammenhänge den großen Denkern der Antike durchaus bewußt gewesen waren. Gerade deswegen hatten sie ja übereinstimmend Luxus und Sinnenfreuden angeprangert, weil sie wußten, daß weder der Staat noch ein einzelner die Instrumente besaß, um die Selbstzerstörung aufzuhalten. Die Größe, aber auch die Tragik eines Plutarch oder Tacitus bestand in seinen Augen eben darin, den Verfall und zugleich die Hilflosigkeit aller traditionellen Umerziehungsmaßnahmen erkannt zu haben.

Auch die "politische Wissenschaft" als die Wissenschaft von den Normen und vom Ethos der *Polis*, spiegelte die letztlich vergebliche Anstrengung, durch Schaffung stabiler Ordnungen aus der zyklischen Aufstieg-Verfall-Gesetzmäßigkeit auszusteigen. Die *Polis*-Ordnung blieb doch stets den traditionellen ethischen Vorgaben verpflichtet. Sie mochte vielleicht Luxus und Sinnenfreuden kritisieren, aber eine echte Umkehrung des Wertekanons blieb ihr versagt, weil sie nicht den notwendigen Anhaltspunkt *außerhalb* der eigenen Ordnung besaß. Erst das Christentum brachte fundamental neue Werte, die das Streben nach Ruhm und Vorherrschaft durch die Friedenspflicht und das Bescheidenheitsgebot ablösten.

Doch das Ethos der antiken Staaten wurde nicht nur durch die eigene Traditionsverhaftetheit untergraben, sondern auch durch seine zunehmende Restriktion und Exklusivität. Auf diese Weise ging die Normverbindlichkeit der Gesellschaft verloren. An ihre Stelle trat eine *Vielzahl von Subsystemen* mit je autonomem Gruppenethos. Entsprechendes ließ sich, so schien es Rosmini, auch im Falle der religiösen Vorstellungen beobachten. Aus einem ursprünglich allgemein zugänglichen religiösen Wissen und Glauben war ein wenigen Ausgewählten reservierter Mysterien-Kult geworden.<sup>1063</sup> Dies widersprach fundamental dem

<sup>1061</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 356.

<sup>1062</sup> Vgl. L. Annaeus Seneca, *An Lucilius. Briefe über Ethik*, cit., Buch 4, Brief 39, S. 311: "Dann aber ist der Gipfel erreicht des Unglücks, wenn Schimpfliches nicht nur erfreut, sondern auch gefällt, und es bleibt für Rettung kein Raum, wo Wesen geworden ist, was Fehlhaltung gewesen war."

<sup>1063</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 357. Ebenso wie die Gesetze des *Staat*es müssen die Vorschriften der *Religion* transparent und allgemein zugänglich sein. Auch Vico hatte gezeigt, daß Exklusivität

Wesen von Religion, so wie er es verstand: Danach gehörte Religion zur allgemein zugänglichen und allgemein verbindlichen Grundausrüstung der Gemeinschaft, die, insofern sie Anspruch auf Wahrheitsverkündung erhob, niemals reine Privatangelegenheit sein konnte.<sup>1064</sup>

Die Auflistung aller dieser Unzulänglichkeiten sollte zwei Dinge beweisen: Trotz aller Großartigkeit war die antike Welt untergegangen, und zwar durch eigenes *Versagen* (und nicht etwa durch die Schuld des Christentums).<sup>1065</sup> Aus eigener Anstrengung hatte sie keinen Ausweg aus dem Kreislauf des Epochenwechsels und Dekadenzwangs gefunden. Weder Zerstörung (Eroberung), noch äußere Sicherung (Gesetze), noch innere Sicherung (Tugendlehren, politische Wissenschaften) waren imstande, sich dauerhaft dem fatalen Verfallsprozeß entgegenzustemmen. Aufgrund dieses *Versagens* wurde die Antike für Rosmini aber zugleich zum verallgemeinerbaren Demonstrationsobjekt für die Beschränktheit menschlicher (juristischer, politischer, kultureller) Mittel, einen tiefgreifenden, reformerischen Einfluß auf die Gesellschaft beziehungsweise auf die *Masse* zu nehmen.

#### **VI.2.14.) Krisendiagnose und Krisenprävention**

Bei der Beschäftigung mit den Phänomenen *Krise* und *Instabilität* hat sich Rosmini immer wieder mit der Frage auseinandergesetzt, wie eine Gesellschaft ihre eigene Krisengefährdung reflektiert. Die Alten, so glaubte er, hatten eine hohe Sensibilität dafür entwickelt, daß ihre Staaten *nur* unter der genannten Bedingung der absoluten Interessenkonzentration und des Vorrangs der Gemeinschaft überleben konnten. Ihre Kritik an allem, was davon hätte ablenken können, deutete er daher soziologisch als Abwehr einer für den gesellschaftlichen Bestand tödlichen Bedrohung. Nicht als individuelle Verfehlung erschien ihnen beispielsweise die Liebe zum Luxus verwerflich, sondern insofern eine solche Hinwendung zu individuell genossenen Gütern die ausschließliche Sorge um das Kollektiv-Wohl in der Gemeinschaft unterhöhle. Die Verachtung für alles "Frivole", wie sie die antiken Moralvorschriften kennzeichnete, entsprang demnach der Sorge, daß jede Ablenkung vom eigentlichen sozialen Daseinsgrund die Gemeinschaft zum Untergang verurteile.<sup>1066</sup> Die

---

des Götterdienstes und Willkür der Herrscherklasse zusammenfielen, vgl. dazu B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, cit., S. 169 ff.

<sup>1064</sup> Bei aller Kritik an Rousseaus Konzept der "religion civil" stimmt Rosmini doch mit diesem grundsätzlich darin überein, daß der verbindliche, partizipationsfähige Kultus eine sozialetische Notwendigkeit darstellt, vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 4, Kap. 8, S. 140 ff.

<sup>1065</sup> So argumentiert Augustinus, vgl. *Vom Gottesstaat*, cit., Buch 3, Kap. 15 ff., S. 134 ff., und durchgängig Buch 4.

<sup>1066</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 96-97, sowie ders., *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch III, Kapitel 3 und 12 mit der Interpretation seiner bevorzugten Gewährsautoren Cicero, Sallust, Livius und Tacitus.

Avversion griechischer und römischer Denker gegen Markt und Handel wies Rosmini zufolge in dieselbe Richtung. Marktwirtschaft mußte in einer Gesellschaft als verderblich gelten, die idiosynkratisch darauf bedacht war, keine Entfaltung individueller Interessen außerhalb der Polis zuzulassen.<sup>1067</sup>

In dieser strengen Selbstbeschränkung um des kollektiven Überlebens willen sah er einen der Hauptunterschiede zwischen antiker und moderner Welt.<sup>1068</sup> Die Differenz, die hier bestand, gestattete es nicht, antike Leitbilder ohne weiteres auf die Moderne zu übertragen. Deswegen vermied er es, *per se* aus dem kollektivorientierten Identitätsideal der alten Welt ein Vorbild für die eigene, zeitgenössische Gesellschaft abzuleiten.<sup>1069</sup> Die Verklärung der Antike lag ihm fern, und er folgerte aus seinen Beobachtungen, daß für komplexe Gesellschaften die Formel von der *Stabilität durch Identität* nicht ohne weiteres gelten konnte. Für komplexe Systeme - als welche er Montesquieu folgend die modernen Gesellschaften begriff<sup>1070</sup> - bestand keine vergleichbare Monopolstellung einer so intensiv gemeinschaftsstiftenden *raison d'être*.<sup>1071</sup> Das machte es für sie auch sehr viel schwerer, ihre mögliche Selbstgefährdung - so wie es die Alten vermocht hatten - sensibel wahrzunehmen und zu reflektieren. Sie setzten sich daher höheren Risiken aus.<sup>1072</sup>

Die Abwesenheit eines ethischen Monopols bedeutete aber andererseits nicht, daß nicht gewisse *Strukturanalogien* nachgewiesen und für die Stabilitätsdiskussion der modernen Gesellschaften fruchtbar gemacht werden konnten. Hätte er dies nicht so empfunden, hätte die Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Frühzeit in Rosminis politischer Reflexion wohl kaum den breiten Raum eingenommen, den er ihr *de facto* zugestand. Denn tatsächlich ist das historische Material, das er der alten Geschichte entnahm, erheblich umfangreicher als das der neueren und neuesten Geschichte.

---

<sup>1067</sup> Diese Überzeugung findet Rosmini bei Montesquieu ebenso wie bei Ferguson oder Rousseau: die Norm der *Mäßigung*, einschließlich des möglichst gleichmäßigen Güterbesitzes, war eine Existenzbedingung der antiken *società civile* und erklärt die sumptuarischen Gesetze; vgl. beispielsweise A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 157 f.

<sup>1068</sup> "The individual", schreibt Ferguson, "was relieved from every solicitude that could arise on the head of his fortune; he was educated, and he was employed for life in the service of the public; he was fed at a place of common resort, to which he could carry no distinction but that of his talents and his virtues", in: *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 158.

<sup>1069</sup> Darin folgt er Benjamin Constants Gegenüberstellung von "antiker" und "moderner" Freiheit; vgl. zu Constants Freiheitsbegriff P. Costa, *Civitas*, cit., S. 224 ff. mit weiteren Literaturangaben S. 693 ff.

<sup>1070</sup> Die Komplexität der modernen Gesellschaft ist die Voraussetzung für seine Forderung nach einer unideologischen, verantwortungsbewußten Politik durch "politische Experten", vgl. das *Vorwort zu den politischen Schriften*, cit.

<sup>1071</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch 4, Kapitel 18, 19, 20.

<sup>1072</sup> Das erhöhte Risiko ist allerdings für Rosmini kein Risiko für den Bestand der Staatsgesellschaft als solcher, sondern vor allem ein erhöhtes Risiko des *Einzelnen*, wenn er der modernen Fortschrittsideologie nicht zu entsprechen vermag, vgl. *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, Buch 4, Kapitel 29.

Mir scheint, daß man es, was den Umgang mit der alten Geschichte angeht, mit einer für Rosmini typischen abwägenden Position zu tun hat: Weder spendete er der Antike uneingeschränktes Lob oder nostalgische Verehrung, noch hielt er sie für so komplett "überwunden", daß ihre Leitbilder vollständig obsolet für die Moderne geworden wären. Einerseits attestierte er der Moderne eine völlig eigenständige Qualität, inklusive einer spezifisch "modernen" Mentalität. Andererseits erkannte er soziologische und psychologische Analogien, die es ihm gestatteten, die alte Geschichte als Demonstrationsobjekt und als kritische Munition gegen bestimmte Entwicklungen der Moderne zu nutzen. Gewiß vertrat Rosmini nicht die Ansicht, daß die Frühzeit im Rahmen der Gesamtgeschichte der Menschheit der Moderne überlegen sei. Wohl aber schloß er sich Vicos Geschichtsdeutung in dem Sinne an, daß er die jeweils spätere Zeit einer Gesellschaft, gemessen an der *sapientia* der Alten, *auch* als Verlustgeschichte verstand.<sup>1073</sup>

So galt es uneingeschränkt für das Verlaufsmodell der Geschichte von Staaten und Gesellschaften außerhalb des Christentums, die dem Rhythmus von Gründung, Aufstieg, Blüte, Abstieg und Verfall geschichtsnotwendig folgten. Aber es galt sogar auch für die politische Geschichte unter dem Christentum, die Rosmini zwar *in tota* als Fortschrittsgeschichte deutete, bei der er aber auch Verlustmomente konstatierte. Daher besaß die Konfrontation der Moderne mit der Weisheit der Anfangszeit eine kulturkritische Stoßrichtung gegen erstere, die erweisen sollte, daß kein Anlaß bestand, die Entfernung von den Ursprüngen fortschritthochmütig als Überwindung primitiver Anfänge zu deuten.

Die Gesellschaftsgründung und –etablierung stellte in seinen Augen vielmehr eine so ungeheure Leistung dar, daß ihm die nachfolgende Zeit in vielerlei Hinsicht eher als Zwerg auf den Schultern eines Riesen erschien. Die Unfähigkeit und der Unwillen der späteren Zeit, die alten Weisheitslehren von der notwendigen Pflege des Gesellschaftsfundaments lebendig zu halten und zu befolgen, stellten für ihn jedenfalls den Hauptgrund für politische Krisen dar, und dies begriff er als großes, kulturübergreifendes Gesetz: Die Vernachlässigung der politischen Grundregel, daß ohne aktive, bewußte Partizipation am Verfassungserlebnis eine Gesellschaft instabil wurde, schädigte christliche wie nichtchristliche Gemeinwesen. Die nachfolgenden Generationen erwiesen sich als unfähig, den Wert der Gesellschaftssubstanz und die Bedeutung der sozialen Verbundenheit politisch umzusetzen, und deshalb blieben die modernen Gesellschaften brüchig. Die große - und Rosmini zufolge noch nicht gelöste - Aufgabe der Moderne bestand daher darin, den für den Bestand der Gesellschaft notwendigen Gemeinschaftsgeist mit den zentrifugalen Kräften der individuellen Interessen und

---

<sup>1073</sup> Aus dieser Dekadenz-Idee speist sich Vicos *corso-ricorso*-Geschichtsmodell, vgl. B. Croce, *Die Philosophie*

Rechtsansprüche zu harmonisieren. Im Vorgriff auf die folgenden Ausführungen sei angemerkt, daß das *Wachstumsgesetz*, das er der Moderne als dominantes Leitbild unterstellte, seines Erachtens diese *Stabilität* und *Identität* jedenfalls nicht gewährleisten konnte.

#### **VI.2.15.) Die drei großen Gesetze und der Kampf der Kulturen**

Wenn man die Erkenntnisse zusammenfassen will, die Rosmini für die politische Philosophie aus der Geschichte des Altertums ableitete, so lassen sie sich letztlich auf *drei große Gesetze* konzentrieren, durch die er die Menschheitsgeschichte insgesamt konditioniert sah. Zum einen galt, daß eine starke bürgerliche Regierung offenbar nur um den Preis der Zerstörung der Clan-Gesellschaften möglich war. Zweitens schien ihm, daß dabei ein providentielles Ausgleichsgesetz am Werke war, das durch Zuteilung von Lohn und Strafe den universalen Fortschritt der Menschheit steuerte. *Heilsgeschichtlich* ging es dabei um die große Erneuerung des Menschengeschlechts, *profangeschichtlich* um die Herkunft der Zivilisation aus Anpassungsleistungen und aus der Vermischung der Kulturen. Kein Volk konnte alleinige Urheberrechte geltend machen, zumal es die geographischen und klimatischen Rahmenbedingungen waren, die die Geschicke entscheidend mitbeeinflussten.

Das dritte Gesetz besagte, daß die Zivilisation mit der Schaffung jener politischen Formation identisch war, die Rosmini als *società civile* bezeichnete, und daß die Linie des Zivilisationsverlaufs zusammenfiel mit der geopolitischen Schiene, auf der sich die sogenannten "festgefügtten Regierungen" des republikanischen Gemeinwesens nachweisen ließen. Die zivil-politische Entwicklung vollzog sich demnach in einer nordwest-orientierten Ausbreitungsbewegung, die gemäß seiner Zukunftsvision in der republikanisch-integrativen Verfassung der Vereinigten Staaten ihre Vollendung fand.<sup>1074</sup>

Allerdings war er auch davon überzeugt, daß der Zivilisierungsprozeß schweren Gefährdungen ausgesetzt war. Er glaubte, voraussagen zu können, daß es zu einer dramatischen Polarisierung kommen mußte zwischen den Teilen der Welt, die sich der freiheitlich-politischen *civiltà* anschlossen, und jenen, die dies nicht taten. Die Folge mußte, gemäß seiner Prognose, eine neuartige, grundsätzliche Auseinandersetzung sein, bei der nicht

---

*Giambattista Vicos*, cit., S. 103 ff., sowie I. Berlin, *Vico und das Ideal der Aufklärung*, cit.

<sup>1074</sup> Wobei sich diese Verfassungsidee mit dem deckt, was nach Hannah Arendt Ziel der amerikanischen Verfassungsväter war: eine Staatsform zu finden, die der *Vermehrung* fähig wäre; vgl. dies., *Über die Revolution*, cit., S. 382 f. Bekanntlich hat ja - wenngleich aus anderen Gründen als Rosmini - auch Hegel Amerika als das "Land der Zukunft" begriffen, "in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll; es ist ein Land der Sehnsucht für alle die, welche die historischen Rüstkammer des alten Europa langweilt", in: ders., *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 147.

mehr, wie in der Antike, unverbrauchte junge Völker gegen verbrauchte, dekadente Völker aufstanden und diese ablösten. Vielmehr würde es sich um eine fundamentale Konfrontation zwischen *Gesellschaften* und *Herrschaften* handeln.

Rosminis Ausführungen zu diesem Thema, die sich verstreut in seinem gesamten Werk finden, lassen darauf schließen, daß er tatsächlich an eine Art *Zusammenstoß der Kulturen* dachte, bei dem die zivilisiert-bürgerlichen Staaten und ihre Verbündeten auf die bloßen *Macht*-Staaten trafen. Doch obwohl er in diesem Zusammenstoß das Drama der künftigen Weltgeschichte erblickte, hielt er an der Überzeugung fest, daß letztlich das Ergebnis der Auseinandersetzung *in jedem Falle* der Menschheitsfortschritt sein würde, und zwar für Sieger und Besiegte. Der große Kampf der Kulturen mußte, so glaubte er, den *einen* Zivilisationsfortschritt voranbringen.<sup>1075</sup>

#### **VI.2.16.) Demokratisierung und Demokratie-Skepsis**

Der Neuzeit attestierte Rosmini die einheitliche Herkunft aus dem ursprünglich christlichen Geist der *Befreiung*. Die Kulturgeschichte der Neuzeit ließ sich seiner Ansicht nach als zunächst kohärentes Projekt der *Emanzipation* deuten. Alle Antworten und Prinzipien, die das moderne Denken zu bieten hatte, entstammten demnach - auch da, wo sie später zueinander in Widerspruch standen - dem Willen zur Befreiung und zur Aufhebung der Diskrepanzen *in puncto* Vermögen und Macht in der Gesellschaft. Dieser Reformwillen verdankte sich einer Zeit, die er in der historischen Chronologie nicht genau bestimmte. Seine eher vagen Andeutungen lassen darauf schließen, daß er an eine Gesamtepoche aus Mittelalter und Renaissance dachte, die er durch das Ideal der *Bildung* gekennzeichnet sah. Denn in der *Bildung* hatten die Eliten, gemäß seiner Rekonstruktion der Moderne, den Königsweg zur kulturellen und politischen Erneuerung und Emanzipation erkannt.

Der Moderne lag demnach eine gute ursprüngliche Zielsetzung und Absicht zugrunde: Es war der legitime Wunsch, die unteren Schichten "wieder aufzurichten". Die scholastisch-humanistische Bewegung zielte auf die Aufklärung des Volkes über seine eigenen Interessen, auf die Ausbreitung von Wissen und die Entfaltung von Leistungsbereitschaft. Ihre Protagonisten waren gebildete, bürgerlich-wohlhabende Vertreter aus dem Volk, die Rosmini als Prototypen antifeudaler Leistungsethik präsentierte, die mittels Arbeitseifer, Wissen und Verdienst in den alten Gesellschaften zu Ansehen gekommen waren.<sup>1076</sup> Sie nahmen dadurch,

<sup>1075</sup> Vgl. den Abschluß des Kapitels über das "Ausgleichsgesetz" in: *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 328.

<sup>1076</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 481. Das Vorbild dieser kulturgeschichtlichen Rekonstruktion, gemäß welcher die gesellschaftliche *Mitte* den Zivilisationsmotor bildet, ist unausgesprochen François Guizot mit seiner *Histoire générale de la Civilisation en Europe* (Paris 1828) und der *Histoire du gouvernement représentatif en Europe* (Paris, 2 Bde., 1822); vgl. dazu P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris

dank eigener Tüchtigkeit, jene "Mittelstellung" zwischen Adel und Volk ein, der er eine herausragende Bedeutung für die gesellschaftliche Entwicklung zuschrieb. Die gesellschaftliche *Mitte* ermöglichte eine antiradikale, moderate, ausgleichsorientierte Position. Es war zugleich die Stellung, die es gestattete, über das "Joch aus Unwissen und Unfähigkeit" nachzudenken, das auf der breiten Mehrheit des Volkes lastete und der Grund für dessen Unterdrückung war. Die bürgerliche Mittelschicht war hingegen selbständig und autonom, weil sie ihre Rechte kannte und für deren Schutz sorgen konnte. So ging von ihr eine "menschenfreundliche Bewegung" aus, die sich zum Ziel setzte, auch das einfache Volk über seine Rechte aufzuklären und seine allgemeine Situation zu verbessern.<sup>1077</sup>

Allerdings ließ sich die Idee von der Partizipation an Vermögen und Macht nicht kanalisieren. Hierin sah Rosmini den Grund dafür, daß der ursprünglich positive demokratische Impuls dieses frühen Humanismus dialektisch umschlug. Ein Zuwachs an Macht wurde nun auch für die Fürsten und den Staat selbst zum Zweck politischen Handelns. Von der Tatsache, daß *Macht* eine variable Größe ohne fixierte gesellschaftliche Zuordnung geworden war, profitierten die bereits Mächtigen. Er diagnostizierte, daß die Auflösung älterer Souveränitätsstrukturen und Legitimitätsbegründungen eben nicht nur den eigentlichen Adressaten der Reformbewegung zugutekam, sondern - unbeabsichtigt - der Fürstenmacht.

Die Tatsache, daß die große Emanzipationserwartung der Neuzeit nur rudimentär eingelöst worden war und sich teilweise sogar in ihr Gegenteil verkehrt hatte, bildete, Rosmini zufolge, die Quelle der Ambivalenzen und antithetischen Spannungsmomente, die er als konstitutiv für die Moderne betrachtete. Ihr entsprang seine tief verwurzelte Demokratie-Skepsis ebenso wie die optimistische Erwartung, daß es möglich sein müsse, *die Massen* durch Erziehung und Bildung aus Ignoranz und Abhängigkeit herauszuführen. Zugleich war er sich bewußt, daß die Tendenz, die er als den "falschen, gefährlichen Populismus" anklagte, zu den *Grundbedingungen* des politischen Lebens der Neuzeit gehörte, eben weil diese im Zeichen einer großen *Demokratisierungsbewegung* stand. Dies war Grund für das Ur-Dilemma des Politischen unter den Bedingungen der Moderne: Politik hörte zwangsläufig auf, eine Elitenbetätigung zu sein.<sup>1078</sup> Sie besaß nicht mehr nur eine Art Allzuständigkeit, weil "Schicksal, Frieden, Leben, Würde und Heiligkeit" der Individuen und der Völker in ihren

---

1985, sowie P. Costa, *Civitas*, cit., S. 244 ff., passim, sowie die webside der *Biblioteca classica selecta*); zu Guizots Einfluß auf die italienische Historiographie, am Beispiel Manzoni vgl. C. De Lollis, *Manzoni*, cit.; am Beispiel Cesare Balbos vgl. E. Passerin d'Entrèves, *La giovinezza di Cesare Balbo*, Florenz 1940.

<sup>1077</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 482.

<sup>1078</sup> Zu der Frage, inwieweit Politik nicht auch unter demokratischen Bedingungen *notwendigerweise* Elitenbetätigung ist, vgl. G. Sartori, *Demokratiethorie*, cit., Kap. 6.4., S. 149 ff.

Händen lagen<sup>1079</sup>, sondern sie wurde selbst zur Zuständigkeit *von Allen*, und jedermann nahm sich und erhielt ein Mitspracherecht *in politicis*.

Rosmini hat, trotz seines tiefen Mißtrauens gegenüber der politischen Kompetenz *der Masse*, dieses Mitspracherecht nicht *prinzipiell* zurückgewiesen, obwohl er immer wieder die aus seiner Sicht fatale Situation angeprangert hat, daß sich jedermann ohne Kontrolle und Korrektur zu jedem beliebigen Thema äußern konnte. Sein Versuch, Politik wissenschaftlich zu disziplinieren, sollte also auch der Popularisierung des Politischen Einhalt gebieten. Politische Verständigung bedurfte der *Vernünftigkeit*, der *Redlichkeit* und der *Transparenz*. Eine Kommunikation, die diese Forderungen erfüllte, hielt er letztlich nur innerhalb kleiner Zirkel von Gebildeten und Wissenschaftlern für möglich. "Das Volk" hatte daran keinen Anteil - ja, es sollte idealerweise erst in einem zweiten Schritt unterrichtet werden, nachdem die politischen Lösungen in einem kleinen Kreis ausgearbeitet und diskutiert worden waren.<sup>1080</sup> Erst mit der *Rechtsphilosophie* und in den Verfassungsentwürfen näherte sich Rosmini der kantischen Vorstellung an, die politische Meinungs- und Willensbildung könne sich durch Diskussion in der "Öffentlichkeit" und dort mittels des Wettstreits konkurrierender Positionen vollziehen.<sup>1081</sup> Für ihn bildete die Debatte im elitären Wissenschaftler-Zirkel eine politische Idealkonstellation, die er sich als Ideenlabor vorstellte, aus dem die fertigen politischen Antworten hervorgingen.<sup>1082</sup> In einem solcherart überschaubaren Rahmen war Meinungswettstreit möglich, der dann auf friedlichem Wege zu Konsens und Einstimmigkeit führte.

Nur solche Bedingungen garantierten, daß sich die vernünftige als die beste Lösung durchsetzte. Aber dieses Verfahren setzte Gleichrangigkeit voraus, die, Rosmini zufolge, dann nicht gegeben war, wenn Personen unterschiedlicher Bildung und Urteilsfähigkeit zusammenkamen. *Die Masse* war in dieser Hinsicht stets unterlegen und potentiell Opfer von Demagogen und Leuten, die sich ihre Schwäche aus Machtgier zunutze machten.<sup>1083</sup> Aufgrund seiner intellektuellen Schwäche war das Volk politikuntauglich.

<sup>1079</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 141.

<sup>1080</sup> Ebd., S. 140-141.

<sup>1081</sup> Vgl. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein*, cit., Teil 2, *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht*, S. 154 f.; vgl. zu Kants Theorie der Öffentlichkeit J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., S. 117 ff., sowie I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 97 ff., passim. In der *Rechtsphilosophie* fordert Rosmini die "lange, öffentliche, freie Diskussion" aus zwei Gründen: Zum einen fördere sie die Kommunikation zwischen den Bürgern; zum anderen sei sie das einzig wirksame Mittel zur Bekämpfung falscher Ideen und dadurch zugleich Machtkontrolle, in: *Filosofia del Diritto*, cit., Nr. 2298 ff., Bd. 6, S. 1478 ff.; vgl. zu Rosminis Theorie von der öffentlichen Meinung M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 169 ff.; ders., *Introduzione* zu den *Scritti politici*, cit., S. 26 ff.

<sup>1082</sup> Zu Rosminis Forderung nach Bildung einer neuen Elite, die an die Stelle des alten Adels treten könne, vgl. P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 301 ff.

<sup>1083</sup> Rosmini formuliert hier eine Kritik, die in der Parlamentarismus-Kritik des 20. Jahrhunderts ebenfalls präsent ist. Man denke an Carl Schmitts *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* von



Dasselbe Argument öffnete allerdings die wichtige Perspektive, daß die Beteiligung am politischen Prozeß nicht statisch festgelegt war, sondern daß der Zugang zu ihm durch Bildung und Urteilsvermögen *erwerbbar* war. Bei einem verbesserten Bildungsniveau in der Gesellschaft mußte sich demnach der Kreis derjenigen erweitern, die am politischen Gespräch teilhatten. *Wahre* Demokratisierung bedeutete daher für Rosmini, daß die Zugangsbedingungen nicht herabgesetzt wurden, sondern daß das Niveau der einzubeziehenden Personen heraufgesetzt wurde.<sup>1084</sup> Denn Politik war, wie jede gute Lebenspraxis, nach platonisch-sokratischem Vorbild objektiven Wahrheits- und Gerechtigkeitsnormen verpflichtet, und sie erforderte zudem einen besonderen politischen Sachverstand, der der Komplexität des Gegenstands gerecht wurde. Darunter verstand Rosmini jedoch kein technokratisches Spezialistentum. Politische Kunst und die sie begleitende Politikberatung bildeten seiner Ansicht nach gerade das Gegenteil von jenem einseitigen Spezialwissen, das sich in der Neuzeit herausgebildet hatte. Spezialistentum war außerstande, eine übergreifende Idee von Gesellschaft zu entwickeln, und neigte zu Einseitigkeit und Radikalität. Gerade dieses Defizit der neuzeitlichen politischen Doktrinen bei der Erarbeitung der großen "politischen Prinzipien" machte seiner Ansicht nach eine zeitgemäße *synthetische* politische Philosophie erforderlich.<sup>1085</sup>

### **VI.2.17.) Aufklärung und Rolle der Intellektuellen**

Rosmini verband sein Plädoyer für einen umfassenden, objektiv-universalen Politikbegriff mit der Anklage dessen, was er für den dominanten Trend der Neuzeit hielt: das Versagen der Intellektuellen angesichts ihrer großen Aufklärungs- und Erziehungspflicht gegenüber dem Volk. Diese Anklage war eingebettet in eine in groben Umrissen skizzierte Lehre vom

---

1923 (5. Aufl. Berlin 1979). Gemeinsam ist beiden die Vorstellung, daß die auf rationaler Verständigung beruhende "Öffentlichkeit" alten Stils eine ideale, homogen strukturierte Diskussionsgemeinschaft voraussetzt, die aber in der modernen Demokratie mit ihren Techniken der Propaganda und anderen Formen der Massenbeeinflussung nicht mehr existiert.

<sup>1084</sup> Rosminis Forderung, das *Risorgimento* müsse vor allem eine Bildungs- und Erziehungsoffensive für das ganze Volk sein, ist dem volkspädagogischen, aufklärerischen Zivilisierungsprogramm eines Gioberti oder Mazzini vergleichbar und unterscheidet sich grundsätzlich von den Theorien des Führertums, wie sie später von Gustave Le Bon oder George Sorel vertreten werden, vgl. zu diesem I. Berlin, *George Sorel*, in: ders., *Wider das Geläufige*, cit., S. 421-466; vgl. zu Rosminis Erziehungsprogramm und seiner Vorstellung vom "wahren" *Risorgimento*, vgl. A. Gambaro, *Antonio Rosmini nella pedagogia del suo tempo*, in: AA.VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini e il Risorgimento*, cit., S. 154-167, sowie B. Nicola, *Oltre l'indipendenza e l'unità*, cit.; zur volkspädagogischen "Wiederaufstiegs"-Idee des *Risorgimento*, vgl. die Aufsätze von Ettore Passerin d'Entrèves in ders., *Religione e politica nell'Ottocento europeo*, cit., erster Teil: *Idee politiche e afflatti religiosi dell'età romantica*.

<sup>1085</sup> Auch mit dieser Kritik befindet sich Rosmini im Einklang mit Mazzini, der aus dem Gegensatzpaar *Synthese-Analyse* ein politisches Programm macht: *Synthese* steht für "Zusammenschluß", "Republik", "Erhebung der Welt", "Wiederaufstieg": "Nur die Synthese kann den Kadaver von sich abschütteln und sich auf die Suche nach neuem Leben machen." Die *Analyse* hingegen "kann die Völker nicht regenerieren. Sie ist gut darin, aufzulösen, aber nicht neuzuschaffen", in: ders., *Fede e Avvenire*, cit., S. 58.

Zivilisationssverlauf, verstanden als *Bildungsfortschritt*, sowohl im Sinne der Vermehrung von Wissen, als auch im Sinne der steten Ausweitung des Personenkreises, der an der Bildung teilhaben und davon profitieren sollte. In diesem Bildungsprozeß kam, Rosmini zufolge, den Erziehern des Volkes eine überragende soziale Funktion zu, waren sie doch die Wegbereiter und Anführer der großen, universalen Aufklärungsbewegung.<sup>1086</sup>

Nur sehr wenige Autoren wurden dieser Aufgabe jedoch gerecht. Ihr Versagen lag seiner Überzeugung nach darin begründet, daß sie zwar die demokratische Grundtendenz anerkannten, die das Rückgrat der Aufklärungsbewegung darstellte, "das Volk" dann aber nicht als den *Adressaten* des Bildungsauftrags betrachteten, sondern als *Richter* über Inhalte und Methoden. In dieser Fehldeutung lag für ihn gewissermaßen der Geburtsfehler der Moderne. Ähnlich wie Rousseau<sup>1087</sup> empörte er sich über den Populismus, den dies zur Folge hatte. Der Geschmack und die je aktuellen Wünsche und Neigungen der ungebildeten Masse wurden zum Maßstab für Politik und Kultur, während ihre Korrektur und Erziehung entfielen. Ohne Schulung und Bildung repräsentierte *die Masse* in Rosminis Augen aber alles das, was einer "guten Politik" entgegenstand: beschränkte, ungenaue Vorstellungen von den Sachverhalten, Unfähigkeit zum leidenschaftslosen Urteil, Anfälligkeit für oberflächliche Phrasen, Verführbarkeit durch Eloquenz und Schmeichelei sowie Unbeständigkeit.

Er konnte mit seinen Vorbehalten aus einem gutbestückten Arsenal schöpfen, denn die Kritik an diesen Eigenschaften der ungebildeten Masse war in allen politischen Lagern zu Hause.<sup>1088</sup> Das Versagen der Intellektuellen empfand Rosmini jedoch gerade deswegen als skandalös, weil er - ähnlich wie die von ihm bewunderten Verfasser der *Federalist Papers* - in der Bildung und Erziehung des Volkes den Weg sah, die politischen Verhältnisse aus der Abhängigkeit von Zufall und Gewalt zu befreien.<sup>1089</sup> Aufklärung, speziell *politische* Aufklärung, konnte, so glaubte er ebenso wie seine amerikanischen Gewährsautoren,

<sup>1086</sup> Diese Erwartung verbindet ihn mit anderen Liberalen, beispielsweise Carl von Rotteck, der in dem Artikel "Freiheit" des *Staatslexikons* (1836) davon ausgeht, daß die "Erhöhung eines Volkes zur Verstandesreife und moralischen Würde" möglich sei, in: *Staatslexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publizisten Deutschlands*, hg. von C.v. Rotteck und C. Welcker, Altona 1834-1843, Bd. 6, S. 71; zur Idee der Volkserziehung und der Funktion der Elite bei den deutschen Liberalen, vgl. J. H. Knoll, *Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie*, Stuttgart 1957, S. 31 ff.

<sup>1087</sup> Bei Rousseau geht diese Klage Hand in Hand mit der Luxus-Kritik, vgl. seine Attacke gegen Voltaire im *Discours sur les sciences et les arts*, in: ders., *Oeuvres complètes*, Paris 1905, Bd. 3, S. 21.

<sup>1088</sup> Zur Tradition der Verachtung des "Pöbels", vgl. H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., S. 300 ff. Wichtige Hinweise auf diese Tradition auch bei R. Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 211-259. Aus der großen Zahl der Zeitgenossen Rosminis, die die *Masse* fürchten und verachten, sei Jacob Burckhardt genannt, der die athenische Demokratie als Domäne der Demagogen und Sykophanten schildert, vgl. S. Bauer, *Polisbild und Demokratieverständnis*, cit., S. 175 ff.; zu Burckhardts Modernitäts- und Massen-Kritik am Beispiel Italiens vgl. B. Roeck, *J. J. Bachofen, J. Burckhardt und Italien*, in: A. Esch/J. Petersen (Hg.), *Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento*, Tübingen 2000, S. 137-160.

Leidenschaften und Interessen dämpfen und lenken und jene Selbstbeherrschung erzeugen, die jedem weitergehenden (auch demokratischen) Herrschaftsanspruch vorausliegen mußte. Anstatt sich aber für die *wahre* Demokratisierung zu engagieren, die seiner Überzeugung nach in der Erziehung zum klugen Urteil und in einem graduellen Heranführen an neue Wissensinhalte bestand, machten sich die modernen Intellektuellen von den Meinungen und Leidenschaften des Volkes abhängig und unterwarfen sich ihnen.<sup>1089</sup>

Die immer wieder in die politische Philosophie eingeflochtenen Betrachtungen zur Geschichte der Neuzeit brachten seine Überzeugung zum Ausdruck, daß die Moderne ein wesentlich antithetisches Unternehmen darstellte, dessen positive Bestandteile - Universalisierung, Demokratisierung - jederzeit ins Selbstzerstörerische umschlagen konnten. Die Ambivalenz verdichtete sich noch einmal in der Figur des Intellektuellen oder, wie Rosmini sagte, des "Autors". Dank dessen Intelligenz- und Bildungsvorsprungs war dieser mit quasi-priesterlichem Auftrag zur Volkserziehung berufen. Rosmini forderte, die Autoren sollten eine "Schule der Wahrheit und der Tugend" gründen, ihrer "edlen Mission" nachkommen und eine "heilige Volksnähe" pflegen.<sup>1091</sup> Die der sakralen Sphäre entlehnte Terminologie machte deutlich, daß er hier tatsächlich einen *Menschheitsauftrag* erkannte<sup>1092</sup>, der in der Befreiung aus der Sklaverei der Dummheit und Ungebildetheit bestand. Um so fataler mußte ihm das Versagen der Intellektuellen erscheinen, die dem Volk diese Befreiung vorenthielten, indem sie durch Unterwerfung unter den Massengeschmack den Fortschritts- und Bildungsprozeß sabotierten.

Aber es gab auch historisch-kultursoziologische Argumente, die eine optimistische Zukunftsvision rechtfertigten. Rosmini war der Überzeugung, daß sich in der Entwicklungsgeschichte der europäischen Gesellschaften, als Gesamtheit betrachtet, drei fundamentale Stufen ausmachen ließen, wobei als Kriterium die Frage nach der in der betreffenden Epoche dominanten, handlungsleitenden Denkungsart heranzuziehen war.

Im frühen Entwicklungsstadium dominierte die Kategorie der *physischen Stärke*. Kampfeskraft sorgte für Überlegenheit. Sie wurde allerdings übertrumpft und abgelöst von der nachfolgenden Kategorie *Umsicht und Schlauheit*, die sich dank ihrer zweckrationalen Orientierung als erfolgreicher erwies. Diese - ganz offensichtlich Machiavellis *Principe*

---

<sup>1089</sup> Vgl. J. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten*, cit., 236 ff.; vgl. auch H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 73 ff.

<sup>1090</sup> Diese Sorge der Liberalen im Umgang mit der demokratischen "öffentlichen Meinung" analysiert J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., S. 143 ff.

<sup>1091</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 140.

<sup>1092</sup> Zur Rolle und zum Selbstverständnis der Intellektuellen im Rahmen des Bewußtwerdungs- und Emanzipationsprozesses des Volkes, vgl. B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, cit., insbesondere S. 60 ff., S. 163 ff.

abgeschauten - Kategorie bildete, Rosmini zufolge, die dominante Denkungsart in solchen Zeiten, in denen die Politik von einzelnen Staaten und Fürsten nach dem Leitgedanken des egoistischen Vorteilsgewinns gestaltet wurde.<sup>1093</sup> Zur Überwindung dieser zweiten Epoche trugen gemäß seiner kultursoziologischen Deutung zwei miteinander verknüpfte Elemente bei: Zum einen erkannten die Menschen, daß Schlaueit und Berechnung nur eine sehr begrenzte Erfolgsgarantie boten. Der *Principe* wurde gewissermaßen mit seinen eigenen Mitteln geschlagen. Zum Erkenntnisfortschritt der Menschheit gehörte nämlich die Einsicht, daß die *Fortuna* bei der Verteilung der Qualitäten *Umsicht und Schlaueit* mitwirkte und daß allein mit menschlichem Kalkül der Ungewißheit und Unsicherheit, die daraus resultierte, nicht beizukommen war.<sup>1094</sup> Rosmini wies aber noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt hin: Unruhe und Unsicherheit des zwischenmenschlichen, politischen Austauschs wurden noch verstärkt durch den *demokratisierenden* Schub, den die Ausbreitung von Wissen und Kenntnissen seit Beginn der Neuzeit verursacht hatte. In diesem Sinne deutete er Mittelalter und Renaissance, wie gesagt, nicht nur als *Wiederentdeckung*, sondern vor allem als *Ausbreitung* von Wissen und Kenntnissen auf eine immer größere Zahl von Personen. Die *quantitative* Zunahme des Wissens bezog sich also nicht nur auf die Inhalte, sondern auch auf deren Träger. Zwangsläufig mußte diese Ausbreitung das Konfliktpotential vervielfachen, das immer in der individuell-egoistischen Selbstbehauptung von Tüchtigkeit lag. Für Rosmini stellte sich die Neuzeit folglich als jener Moment dar, ab welchem immer mehr Menschen mittels individueller Tüchtigkeit und eigenem Wissen an einem gesellschaftlichen Prozeß teilnahmen, der durch *Wettkampf* und *Konkurrenzdruck* gekennzeichnet war. Das, was Machiavelli als Konstellation der Auseinandersetzung zwischen wenigen *Fürsten* beschrieben hatte, interpretierte er als Grundkonstellation der Moderne, die tendentiell die gesamte Bevölkerung erfaßte, die aber auch tendentiell, aufgrund der multiplizierten Konfliktsituationen, selbstzerstörerisch wirkte.

Der nächste Erkenntnisfortschritt mußte die Menschheit daher dahin führen, die Destruktivität dieses unendlich potenzierten Egoismus' zu erkennen und zu bekämpfen. Sie tat dies mit Hilfe allgemein verbindlicher, universal geltender moralischer Grundsätze, die zuerst von der Revolution propagiert, dann modifiziert, verbessert und zur politischen Maxime erhoben worden waren. Seinen vorläufigen Höhepunkt schien dieser Prozeß in der Erklärung einer *heiligen*, solidarischen und friedlichen Allianz der Regierungen zu finden.

---

<sup>1093</sup> Das ist es, was Rosmini unter der älteren Staatsräson versteht. Zum Schlaueitsideal des *Principe* vgl. W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 89 ff.

<sup>1094</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 127. Zu Machiavellis *fortuna*-Reflexion vgl. H. Münkler, *Machiavelli*, cit., S. 300 ff.; vgl. auch R. Koselleck, *Über die Verfügbarkeit der Geschichte*, cit.

Mit dieser kühnen Interpretation gelang es Rosmini, den dialektischen Zusammenhang zwischen Revolution und Restauration, zwischen der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und der Erklärung der Heiligkeit der Fürstenallianz von 1815 herzustellen. Der Versuch, hier eine Brücke zu schlagen, rechtfertigte sich durch den Aufweis der Strukturanalogie zwischen beiden "Erklärungen".<sup>1095</sup> Nicht in den im engeren Sinne politischen, inhaltlichen Forderungen der Revolution lag deren bleibendes Verdienst und bewahrenswertes Erbe, sondern in der Erhebung universaler humaner Prinzipien zur Politik-Norm.<sup>1096</sup> Rosmini richtete den Blick nicht auf den umstürzenden Effekt der neuartigen Souveränitätsbegründung, sondern auf den revolutionären Ruf nach Gerechtigkeit, Solidarität und Frieden. Hineingestellt in den Kontext einer Sitten-Geschichte anhand des Kriteriums von Egoismus und Altruismus wurde dieser Ruf sozialetisch legitimiert und ließ sich als Erbe in die Restauration hinüberretten. Diese empfing damit ihrerseits eine politikleitende Norm. Die Selbstverpflichtung auf solidarisch-friedfertige Prinzipien, so hoffte und postulierte Rosmini, würde politische Wirkmacht entfalten und den *Politikstandard* der Zukunft darstellen. Das war das eigentlich Neuartige dieser revolutionär-restaurativen Synthese.

In seinen Augen stellte sich diese Abfolge von Erkenntnisschritten als Werk einer "schönen Notwendigkeit" dar. Er sah in ihr das Mittel, mit dem die göttliche Vorsehung die Menschheit lenkte. Indem die Menschen ihre eigenen Interessen wahrzunehmen glaubten, folgten sie der Logik der Vorsehung. Der Fortschritt, verstanden als Fortschritt an Erkenntnis dessen, was wahr und gerecht ist, verdankte sich also dem Zusammenwirken von menschlichem, interessegeleitetem Handeln und göttlicher Erziehungshilfe.

"Die Menschen", so drückte sich Rosmini bildhaft aus, "werden vom besten und höchsten Verwalter, der allen Wesen Gesetze gegeben hat, zur *Wahrheit* hingetrieben."<sup>1097</sup>

Im Revolutions-Restaurations-Moment hatte die Menschheit erkannt, daß Frieden und Solidarität ungleich *nützlicher* waren als Konflikte und Dauerkriege.

---

<sup>1095</sup> Zur Absichtserklärung der Heiligen Allianz, vgl. H. Schaeder, *Autokratie und Heilige Allianz*, Darmstadt 1963; auch W. Pyta, *Idee und Wirklichkeit der "Heiligen Allianz"*, in: F.-L. Kroll (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Paderborn 1996, S. 315-345; A. v. Martin erläutert, warum aus Sicht der katholischen Kirche die Heilige Fürstenallianz hochgradig problematisch war, in: ders., *Weltanschauliche Motive des altkonservativen Denkens*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 139-180, hier bes. 175 ff. Demnach hatte Novalis mit seiner Programmschrift *Die Christenheit oder Europa* ein Motiv vorgegeben, "dessen approximative Verwirklichung dann ideal gerichteten konservativen Gemütern in der Heiligen Allianz gegeben zu sein schien" (z.B. Friedrich Wilhelm IV.). Für Rosmini ist Allianz aber eben keine Realisierung einer konservativen Bundestheokratie; vgl. zu Rosminis Einschätzung der Heiligen Allianz auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 115 mit weiteren Angaben zu einschlägigen Textstellen; vgl. auch Kap. VII.5. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1096</sup> Hierzu allgemein L. Canfora, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in: AA.VV., *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini*, cit., S. 125-142.

<sup>1097</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 128.

Ein zweiter, ebenso wichtiger Erkenntnisfortschritt bestand, Rosmini zufolge, darin, daß die Menschen den Wert der Religion neu schätzen gelernt hatten. In diesem Sinne verstand er die Erklärung der "Heiligkeit" der Fürstenallianz als die (Wieder)Herstellung der rechtmäßigen Bedeutung der Religion im sozialen Kontext. Man würde seine Deutung des historischen Moments allerdings mißverstehen, wenn man davon ausginge, er habe die *Heilige Allianz* als Rückkehr zu einem Verständnis von Souveränität als sakraler Funktion aufgefaßt und begrüßt. Nicht wegen der tatsächlichen oder vermeintlichen Re-Sakralisierung des Fürstenamtes hat Rosmini die *Heilige Allianz* gefeiert, sondern weil er in diesem Zusammenschluß einen politischen Akt sah, der sich - zumindest in der ihn begleitenden programmatischen Erklärung - nicht zweckrationalem Kalkül, sondern ethisch-religiöser Überzeugung verdankte. Diese Unterscheidung scheint mir zum Verständnis von Rosminis Politikbegriff wichtig. Es war nicht das Programm des Gottesgnadentums, dessen Wiederbelebung Aufmerksamkeit verdiente. Es war vielmehr die Tatsache, daß hier Frieden und Solidarität zur religiös verankerten Politik-Norm erhoben wurden. Er hat die *Heilige Allianz* dahingehend interpretiert, daß die christliche Religion hier nicht zur Absicherung und Legitimation von *Macht* herangezogen wurde, sondern weil man erkannt hatte, daß allein sie eine friedliche, brüderliche Politik garantierte.<sup>1098</sup> Die genannte Unterscheidung ist um so wichtiger, als Rosmini, wie wir gesehen hatten, einer theonomen Staats- und Politikbegründung fernstand. Daher war aus seiner Sicht ein Rückgriff auf den vermeintlich gottgewollten und gottgesetzten Ursprung der politischen Gemeinschaft beziehungsweise des Herrscheramtes sinnlos. Die Berufung auf Gott legitimierte demzufolge nicht die handelnden Personen oder Funktionen, sondern eine *Politik*, die die christlichen Werte zu ihrer Grundlage erklärte.<sup>1099</sup>

## **VII. Die Gefährdungen der Neuzeit**

### **VII.1.) Die drei falschen Versprechungen der Moderne**

Drei falsche Versprechungen mußte sich *die Moderne*, Rosmini zufolge, vorhalten lassen: das fehlgeschlagene *Fortschrittsversprechen*, die Lüge vom *freien Markt* und das uneingelöste

<sup>1098</sup> Eher als der konservativen Heiligen *Fürstenallianz* steht Rosmini daher Vorstellung einer Heiligen Allianz *der Völker* nahe, wie sie Giuseppe Mazzini vertreten hat, vgl. ders., *La Santa Alleanza dei Popoli*, in: *Scritti di Giuseppe Mazzini*, cit., S. 123 ff.; die Parallele läßt sich vertiefen, wenn man bedenkt, daß das Ziel der Geschichte bei Rosmini die "Weltgesellschaft des Menschengeschlechts" (it. *società universale del genere umano*) ist, während nach Mazzini Ziel der Geschichte die "Città del genere umano" ist (ebd., S. 154). Festzuhalten bleibt bei allem Gleichklang, daß die Heilige Allianz der Völker nach Mazzini die revolutionäre Befreiung von Herrschaft voraussetzt.

<sup>1099</sup> Das unterscheidet ihn grundsätzlich von den Konservativen seiner Zeit, die das Fürstenamt mit Bezug auf Römer XIII als von Gott gestiftet legitimieren, vgl. M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus*, cit., S. 85 ff., S. 178 ff.

*Glücksversprechen*. Diese drei summierten sich zu dem, was er als die *falsche Zivilisation* verstand.<sup>1100</sup>

### **VII.1.1.) Das defizitäre Wachstumsgesetz**

Kennzeichen der Moderne war ein progressives, wachstumsorientiertes Denken, das die dialektische Antwort auf die vorangegangene Epoche darstellte, die sich durch eine bis zum Zwang gehende Beharrungstendenz ausgezeichnet hatte.<sup>1101</sup> Das falsche Fortschrittsversprechen der Moderne bestand nun darin, wie Rosmini im Anschluß an Rousseau diagnostizierte<sup>1102</sup>, daß sich der Fortschritt nicht als Steigerung an Humanität erwies, sondern als pure *Bewegung*. Allein *Bewegung* und *Veränderung* galten bereits als *Fortschritt*. Rousseau folgend beschrieb er die moderne Gesellschaft als ein chaotisches Gebilde, das ohne echte humanitäre Fortschrittskriterien intellektuell und sozial in Bewegung geraten war:

"Keiner kann sich mehr still auf seinem Platz halten, jeder schiebt eilends seinen Nächsten beiseite, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Die ganze Gesellschaft hat sich erhoben und befindet sich wegen der heftigen Reize der glühenden, unstillbaren Leidenschaften in Unruhe, Durcheinander und Verwirrtheit."<sup>1103</sup>

Für den Zeitgenossen war nicht zu erkennen, daß dieser brutalisierte, orientierungslose Zustand, der gleichwohl "Zivilisation" genannt wurde, nicht mit dem wahren Menschheitsfortschritt identisch war. Dieser Umstand mußte zwangsläufig zur Ablehnung "der menschlichen Perfektibilität, des Zivilisationsprozesses und des gesellschaftlichen Fortschritts" führen. Die maßgeblichen Denkrichtungen der Moderne krankten an einem solchen verzerrten Fortschrittsverständnis. Die *Konservativen* verkannten die Dynamik des natürlichen, legitimen Fortschritts. Sie glaubten, den *Status quo* der Güter- und Machtverteilung mit immer restriktiveren Zwangsmitteln sichern zu können. Dadurch trat ein, was Rosmini für die geschichtsnotwendige Konsequenz von Unterdrückung hielt: Das Freiheitsbedürfnis, das sich Bahn brach, entsprang nicht so sehr der vernünftig-sittlichen

<sup>1100</sup> Daß sich Rosminis Kritik teilweise mit gängigen kritischen Argumenten deckt, wird anhand von Hans Ulrich Gumbrechts Artikel "Modern, Modernität, Moderne" deutlich, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., Bd. 4.

<sup>1101</sup> Zur Wahrnehmung der "Neuzeit" als einer in Bewegung geratenen, sich beschleunigenden Zeit, vgl. auch R. Koselleck, "Neuzeit". *Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 300-348.

<sup>1102</sup> Zu Rousseaus Modernitätskritik, vgl. H. Meier, *Einführender Essay*, cit., sowie, im Verlauf des Textes, Meiers wichtige Anmerkungen zum *Diskurs über die Ungleichheit*, cit., S. 52 f., S. 318 ff. (zur Auseinandersetzung mit Voltaire bezüglich der Möglichkeit, "zur Natur zurückzukehren"); vgl. auch H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung*, cit., S. 33 ff.

<sup>1103</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 465; vgl. auch F. Évain, *Rousseau lu par Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 72/4 (1978), S. 397-415.

Zwecksetzung als einem Reiz-Reaktion-Abfolgeschema. Das hatte zur Folge, daß sich an Stelle von *echter* Freiheit und *echtem* Fortschritt eine oberflächliche Kultiviertheit bei gleichzeitiger innerlicher Verrohung durchsetzte. Die erneute Gegenreaktion antwortete darauf ihrerseits mit *Antimodernismus* gepaart mit Zerstörungswut und Zivilisationsverachtung.<sup>1104</sup>

Rousseau hatte in Rosminis Augen aus einer richtigen Diagnose die falsche Therapie abgeleitet oder besser: Die Diagnose war richtig, aber unvollständig, weshalb die Therapie ins Leere laufen mußte. Für *zutreffend* hielt er den Befund, daß die Gesellschaft der Moderne von einer sozialen Unruhe gekennzeichnet war, die sowohl in politischen Wandlungsprozessen und Revolutionen, als auch in sozialer Mobilität und wirtschaftlicher Dynamik zum Ausdruck kam. Für unzureichend hielt er hingegen Rousseaus Ursachenforschung. Denn er bestritt, daß Fortschritt, Wachstum und Steigerung schon *an sich* schädlich waren. Sie waren dies nur, wenn sie aus ihrem humanen Kontext gelöst wurden. Anders als Rousseau hielt er den Werteverlust allerdings *nicht* für die Bedingung der Möglichkeit von Wachstum und Fortschritt als solchen<sup>1105</sup>, sondern lediglich für die notwendige Begleiterscheinung eines bestimmten, *defizitären Begriffs von Fortschritt*.

Um diesen zu überführen, war jedoch nicht nur dessen theoretische Widerlegung vom politikethischen und kulturalanthropologischen Standpunkt aus erforderlich, sondern auch seine praktische Widerlegung, in dem man überprüfte, welchen Effekt die ökonomische Wachstumstheorie, wie sie beispielsweise die Anhänger der Gioia-Schule vertraten<sup>1106</sup>, tatsächlich in den diversen sozialen und politischen Situationen erzielte.<sup>1107</sup>

Gestützt auf Tocquevilles Beschreibung der Verelendung der Indianer<sup>1108</sup> konstatierte Rosmini, daß materielle Verarmung, sittliche Verrohung und physische Ausrottung die Folge eines künstlichen Eingriffs in die Bedürfnisregelung der Naturvölker darstellten. Deren Einfachheit und Natürlichkeit wurde durch die Einführung von Konsumgütern und durch die

<sup>1104</sup> Eine solche Modernitäts- und Rationalitätsfeindlichkeit analysiert I. Berlin, *Hume und die Quellen des deutschen Antirationalismus*, in: ders., *Wider das Geläufige*, cit., S. 259-290; sowie ders., *Die Apotheose des romantischen Willens: Die Revolte gegen den Mythos einer idealen Welt*, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität*, cit., S. 260-296.

<sup>1105</sup> Daß auch Rousseau ein Art des Fortschritts zum Guten kennt (nämlich durch die *éducation naturelle* eines neuen "natürlichen" Menschen), nimmt Rosmini nicht zur Kenntnis, vgl. dazu L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 264 ff.; sowie R. Spaemann, *Rousseau. Von der Polis zur Natur*, cit.

<sup>1106</sup> Zu Rosminis Abwehr der ökonomischen Theorie der Gioia-Schule, vgl. B. Donati, *Rosmini e Gioia*, Florenz 1949.

<sup>1107</sup> Zu Rosminis Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie vgl. neben Piovanis *Teodicea sociale* (Kap. 2, S. 51 ff.) auch G. B. Zoppi, *Antonio Rosmini e l'economia politica*, in: AA.VV., *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, Mailand 1897, Bd. 1, S. 408-450; A. V. Ferraris, *Diritto e economia secondo il Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, cit., S. 299-302; G. Santonastaso, *Rosmini e l'economia politica*, in: ders., *Pensiero politico e azione sociale*, Neapel 1967, S. 145-161.

<sup>1108</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 10, S. 479 ff.



Steigerung des Konsumbedürfnisses zwecks Gewinnmaximierung zerstört. Das Verfahren ließ sich in keiner Weise humanitär rechtfertigen - statt Fortschritt bedeutete es umfassende Ausbeutung.

Aus dieser Beobachtung leitete er als Regel für den humanen Umgang mit Konsum die Maxime ab, daß Bedürfnisse und Wünsche in keinem Fall einen positiven Anreiz-Effekt haben konnten, wenn der betreffende Mensch die Mittel und Wege, sie auf anständige Weise zu befriedigen, weder besaß, noch kannte.<sup>1109</sup> Damit war klar, daß die absolute Priorität stets beim Kriterium der *Verträglichkeit* liegen mußte. Allerdings sah Rosmini diese nicht als statische Vorgabe, sondern als variable Größe, die unter anderem von den intellektuellen und kulturellen Möglichkeiten des Konsumenten abhing. Dennoch überwog bei ihm die Sorge vor einem unkontrollierten Wachstum der Bedürfnisse. Denn auch die Angehörigen der "zivilisierten Nationen" besaßen nicht durchgehend die sittliche und intellektuelle Reife zum Umgang mit einem zunehmenden Konsumanspruch. Zudem glaubte er, konstatieren zu können, daß bei erhöhter Konsumerwartung der emotionale und soziale Druck auf den einzelnen und die Familie und letztlich auf die Gesamtgesellschaft zunahm. Es war nicht ausgeschlossen, daß dieser Druck bewältigt wurde. Er konnte aber auch individuellen und sozialen Schaden in Form von Aggression und Kriminalität anrichten, dessen Leidtragende stets die gesellschaftlich Schwächeren, also Frauen und Kinder, waren.

#### **VII.1.2.) Die Treffunsicherheit des Güterangebots - die Verantwortung des Staates**

Die größte Herausforderung lag für ihn folglich in der Lösung des Problems der *Treffunsicherheit* des Güterangebots.<sup>1110</sup> Es mußten Wege gefunden werden, um den weitgestreuten Effekt der Steigerung des Konsumbedürfnisses *personenspezifisch* oder auch *klassen-* oder *schichtenspezifisch* zu steuern und zu kanalisieren. Das heißt, es mußten Wege gefunden werden, der *demokratischen* - weil adressatenunspezifischen - Dynamik des Marktes entgegenzuarbeiten. Hier spitzte sich nun die Frage nach den Staatskompetenzen zur Kernfrage nach der Mitverantwortung des Staates für den vernünftigen Umgang der Bürger mit den Produkten des Marktes zu. Auf diese so zentrale Frage gab es Rosmini zufolge keine allgemeingültige Patentantwort. Aber es schien ihm wichtig, daß Politik und Staat überhaupt das Problem einer möglichen Markt- und Nachfrageregulierung als eine *politische*

---

<sup>1109</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 474

<sup>1110</sup> Ebd., S. 478.

Herausforderung zur Kenntnis nehmen. Das war um so dringender, als nicht nur die Warenwelt in Bewegung geraten war, sondern auch die Arbeitswelt.<sup>1111</sup>

Kennzeichnend für die soziologisch unstete Gesellschaft, die er, Rousseau folgend, diagnostizierte, schien ihm die Dynamisierung der Arbeitsverhältnisse zu sein, deren unregelmäßige Entwicklung er für sozial destabilisierend und psychologisch belastend hielt. Die soziale Mobilität barg in seinen Augen erhebliche Risiken. Denn das Ergebnis der Mobilisierung war seiner Einschätzung nach nicht etwa eine horizontal-demokratische Gesellschaft, sondern eine *vertikale Aufstiegs- und Verdrängungsgesellschaft*, wie sie zum Beispiel Balzac beschrieben hatte<sup>1112</sup>, in der der Erfolg des einen mit dem Mißerfolg des anderen erkauft wurde. Kategorisch stellte Rosmini fest, daß sich vom Standpunkt der humanen Qualität einer Gesellschaft keinerlei Nutzen aus der Tatsache ableiten ließ, "daß keine Person mehr ihren Platz behalten will, weil alle aufsteigen und zu den höheren Rängen drängen wollen."<sup>1113</sup> Vom volkswirtschaftlichen Standpunkt aus, so glaubte er, mußte die Ausbreitung der Aufstiegsmentalität zum Verlust billiger Arbeitskräfte für einfache Arbeiten führen und damit zur Verteuerung der Arbeit, was im internationalen Vergleich für einen Wettbewerbsnachteil sorgte.

### **VII.1.3.) Die Wachstumsideologie in der Politik**

Die Fortschritts- und Wachstumsideologie setzte aber nicht nur das Konsum- und Arbeitsverhalten unter Druck, sie steigerte auch die politisch-soziale Anspruchshaltung. Materielle Waren und immaterielle Güter wie Prestige und Macht wurden dadurch zum Wunschobjekt von immer mehr Menschen. Das barg Risiken für die Gesellschaft, ließ sich aber kaum kontrollieren. Gegen den Anspruch auf politische Mitsprache und Sozialprestige wandte Rosmini ein, daß auch eine allgemeine, uneingeschränkte soziale Mobilität die Herausbildung einer Gesellschaftspyramide nicht verhindern werde. Die hierarchische Ordnung stellte in seinen Augen eine unvermeidlichen Erscheinung des Gemeinwesens dar, "egal, wie abgeflacht man sie sich oben vorstellt".<sup>1114</sup>

Skeptisch prognostizierte er, daß auch die demokratische Gesellschaft stets vertikal orientiert blieb und zwangsläufig keine unbegrenzten Aufstiegsmöglichkeiten für alle bot. Dem begrenzten Angebot sah er eine vervielfältigte Erwartungs- und Anspruchshaltung gegenüber, mit der Folge, daß es zu einem gnadenlosen Kampf der Aufsteiger kommen mußte. Drastisch

---

<sup>1111</sup> Die entsprechende Diagnose findet sich bei Hegel, vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 170 ff., S. 192 ff., S. 281 ff. (zu Arbeitsteilung und sozialer Mobilität).

<sup>1112</sup> Man denke vor allem an die Stücke aus den *Scènes de la vie parisienne* der *Comédie humaine*.

<sup>1113</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 479.

<sup>1114</sup> Ebd.

hat er diesen "Krieg aller gegen alle" als Rückfall in einen brutalisierten Naturzustand geschildert, dessen Zweck allerdings nicht das physische Überleben, sondern die Selbstbehauptung gegen die Konkurrenz bildete.<sup>1115</sup> Die Selbsttäuschung des demokratischen Gesellschaftsideals zeigte sich besonders nachdrücklich an der Tatsache, daß in diesem allgemeinen Konkurrenzkampf die große Menge stets der Verlierer war, während die Typologie der Gewinner bewies, daß Eigenschaften wie Gewalttätigkeit, Verbissenheit und Hinterlist prämiert wurden. Keinesfalls garantierte dieses System die Selektion einer Qualitätselite.<sup>1116</sup> Dies konnten auch die Bildungsinstitute einer demokratischen Gesellschaft nicht leisten. Kritisch konstatierte Rosmini, daß die Universitäten viel ehrgeizigen und frustrierten Nachwuchs produzierten, der in der Gesellschaft keinen adäquaten Platz fand.

Die Summe der Schattenseiten der Fortschrittsideologie bewies, daß sie in der Wirklichkeit das Gegenteil von dem erreichte, was sie in der Theorie versprach. Das ihr innewohnende demokratische Ideal wurde durch die tatsächlichen Verhältnisse und Ungleichheiten konterkariert. Dieser Selbstwiderspruch wurde Rosmini zufolge noch dadurch potenziert, daß *de facto* die Ungleichheit sogar die *Bedingung* dafür war, daß das Prinzip der Bedürfnissteigerung funktionierte. Denn eine egalitäre Identität der Wünsche und Ansprüche mußte die soziale Dynamik zum Erliegen bringen. Gleichheit vertrug sich demnach nicht mit einem offenen Markt, so wenig wie sich Demokratie mit gesellschaftlicher Stabilität vertrug.

Es irritiert bisweilen, daß Rosmini so unterschiedliche Leitbilder der Moderne wie Gleichheit, Demokratie, Wachstum und (kapitalistische) Marktordnung unter dem Sammelbegriff des *movimento* gefaßt hat. Er war sich durchaus bewußt, daß sie nicht zwingend in ein einziges Denkgebäude paßten, sondern sich in unterschiedlichen weltanschaulichen Richtungen und politischen Projekten artikulierten. Gleichzeitig war er aber davon überzeugt, daß sie - auch und gerade mit ihren inhärenten Widersprüchen - strukturell zusammenhingen, so daß es möglich sein mußte, sie gewissermaßen aus einem Grundgedanken heraus, von einem archimedischen Punkt aus zu analysieren. Genau darin lag ja die Aufgabe der politischen Philosophie, die sich nicht in der Vielfalt der Positionen verlieren durfte, sondern die großen Strukturanalogien aufzuweisen hatte.

#### **VII.1.4.) Die Lüge vom freien Markt**

---

<sup>1115</sup> Hier besteht Gleichklang mit der Markt-, Konkurrenz- und Kapitalismuskritik von konservativer Seite, vgl. dazu D. Blasius, *Konservative Sozialpolitik und Sozialreform im 19. Jahrhundert*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 469-488, sowie M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus*, cit., S. 131 ff, S. 172 ff., S. 200 ff.

<sup>1116</sup> Zur Auseinandersetzung der Liberalen um die Elitenrekrutierung in einem demokratischen System, vgl. J. H. Knoll, *Führungsauslese*, cit., S. 39 ff.

Nicht die *Ungleichheit* war, Rosmini zufolge, schuld an der sozialen Instabilität und an den gesellschaftlichen Umwälzungen. Den Gleichheitstheoretikern, die dies behaupteten, warf er vor, Ursache und Wirkung zu verwechseln: Gesellschaftliche Instabilität war seines Erachtens die Folge unerfüllter Ansprüche, die um so mehr zunahmen, je mehr Güter und Leistungen der vorherbestimmten Zuteilung entzogen und dem freien Markt überstellt waren. Ein solches Verteilungsverfahren erzeugte den Eindruck gleicher Zugänglichkeit, der sich aber, seiner Ansicht nach, als Illusion erwies, insofern ja keineswegs gleiche Partizipationsbedingungen zur Teilnahme am Markt bestanden.<sup>1117</sup> Der Staat konnte auch in nur sehr begrenztem Umfang zu deren Herstellung beitragen.

Die Prämisse solcher Überlegungen war die Überzeugung, daß effektive Gleichheit eine Fiktion darstellte und es daher keinesfalls Aufgabe des Staates sein konnte, sie anzustreben. Gleichheit als definitive Überwindung von Ungleichheit und damit Aufhebung der Geschichte schien Rosmini völlig abwegig, weil sie einen utopischen qualitativen Sprung der Menschennatur einkalkulierte, für dessen Annahme er keinerlei rationale Rechtfertigung anerkannte. Vor dieser Wahrheit, so lautete seine Kritik, verschloß das moderne Bewußtsein systematisch die Augen und erfand Instrumente, die den Tatbestand der Ungleichheit kaschieren und der Illusion Vorschub leisten sollten, Gleichheit sei sehr wohl herstellbar. Als ein solches Instrument betrachtete er die Idee von der *Zugangsgleichheit zum Wettbewerb*. Entsprechend ungünstig fiel sein Urteil darüber aus: Der sogenannte *freie Wettbewerb* benachteiligte die Schwächeren, denn im Kampf um knappe Güter setzten sich die Schnellsten und Stärksten durch, aber es kamen eben nicht alle zum Zuge und nicht einmal unbedingt die Besten. Die entscheidende Pointe in Rosminis Argumentation war, daß auf eine Differenzierung zwischen den Zielobjekten konkurrenzialer Auseinandersetzung verzichtet wurde. Damit schloß er aus, daß Wettbewerb für manche Lebensbereiche, beispielsweise für die Rekrutierung des politischen Personals, ein probates Instrument sein konnte, während es für andere Bereiche ungeeignet war, beispielsweise für die Beschaffung von Bildungsgütern. Er betrachtete nur allgemein die negativen Folgen einer "übergroßen Zahl von Konkurrenten, die sich auf dem Weg der Ämter und des Reichtums drängeln und gegenseitig behindern".<sup>1118</sup> Der Wettbewerb erschien ihm demzufolge geradezu als das antidemokratische Verfahren schlechthin, weil nur wenige prämiert wurden, sich aber alle Konkurrenten in einer direkten Vergleichssituation befanden und anstrebten. Dieses Verfahren garantierte gerade *keinen*

---

<sup>1117</sup> Zum folgenden vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 554 ff. Rosmini formuliert hier eine Reihe von Vorbehalten gegen den Marktmechanismus, die nach Michael Novak *typisch* für eine bedeutende Tradition der katholischen Markt- und Kapitalismuskritik, speziell in Italien, sind, vgl. ders., *Die katholische Ethik*, cit., S. 38 ff., S. 125 ff.

<sup>1118</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 556.

ehrlichen Lohn für ehrliche Leistung, folglich stärkte es nicht die *virtù*, sondern begünstigte die unberechenbare *fortuna*, wie er mit erneutem Rekurs auf Machiavelli feststellte.<sup>1119</sup> Die zwangsläufig auftretenden Frustrationen und Kränkungen hielt er für "außerordentlich schädlich für die öffentliche Moral". Der negative Mechanismus des Marktes lag darin, daß bei einer großen Nachfrage gegenüber einem geringen Angebot an Ämtern, Einfluß, gesellschaftlicher Anerkennung, Macht oder materiellen Gütern nicht mehr die *Qualität* der Bewerber über die Zuteilung entschied, sondern die Willkür des Zufalls. Das Bild vom "Rad der *fortuna*" unterstrich, daß es anthropologische Grundbedingungen menschlichen Zusammenlebens gab, die einen Rest an Unkalkulierbarkeit und Unvermögen der vollkommenen Schicksalsbestimmung darstellten; es unterstrich aber auch die Gewalttätigkeit bestimmter Sozialdynamiken und Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen. Unter Wettbewerbsbedingungen entartete die Gesellschaft zum Kampfplatz. Dies bezeugte neben Machiavelli auch Tocqueville, der beschrieben hatte, wie sich Aggressionen bei Menschen entwickelten, die sich durch den unmittelbaren Vergleich mit den Bessergestellten als "unterprivilegiert" erlebten und diese Unterlegenheit und Abhängigkeit als demütigend erfuhren.<sup>1120</sup>

Tocquevilles Amerika-Bericht, so schien es Rosmini, berechtigte zwar auch zu der Annahme, daß der direkte Vergleich mit Bessergestellten mitunter durchaus einen besonderen Leistungsanreiz darstellen konnte. Aber in seiner Einschätzung überwog die Sorge vor dem gesellschaftsschädigenden Frustrationspotential im Falle des Scheiterns. Eine positive Regierungslehre ließ sich jedenfalls aus einzelnen geglückten Aufsteiger-Biographien nicht ableiten.

### **VII.1.5.) Das uneingelöste Glücksversprechen**

Ein anthropologisches Grunddatum stellte Rosmini zufolge "das geheimnisvolle Bedürfnis im Menschen nach religiösem Glauben" dar.<sup>1121</sup> Der Mensch konnte zwar den wahren Gottesglauben abschaffen oder verdrängen, aber er mußte ihn dann zwangsläufig mit Götzendiensten ersetzen. Dabei konnte ihm jeder materielle oder immaterielle Wert, einschließlich seiner eigenen Person, als Ersatzgottheit dienen. Gerade die Vergöttlichung des

<sup>1119</sup> Zur Möglichkeit, die Unberechenbarkeit der *fortuna* wenigstens zu mäßigen, vgl. das berühmte Kapitel 25 in N. Machiavelli, *Il Principe*, in: ders., *Tutte le opere*, cit., S. 255-298, hier S. 295 ff.; vgl. dazu auch R. König, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 290 ff ("Anhang über *virtù* und *fortuna*").

<sup>1120</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 10, S. 50 6 ff., S. 540 ff.

<sup>1121</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 501. Zu diesem für Rosmini zentralen Thema, das er in einer Fülle weiterer Schriften behandelt, vgl. L. Lenner, *Intelligenza e società*, cit., vor allem Abschnitt 3 "La struttura teologica del desiderio umano ed i limiti propri dell'azione politica", S. 244 ff.; grundlegend dazu F.

Menschen selbst bewies Rosmini, daß der Mensch eben ohne Göttliches nicht auskam. Sie bewies aber zugleich die Perversionsanfälligkeit des religiösen Bewußtseins.<sup>1122</sup>

Der Vergleich der religiösen Überzeugungen zeigte, daß die polytheistischen Vorstellungen der Antike keinen Begriff von einem unendlichen Gott hervorgebracht hatten.<sup>1123</sup> Die Juden hingegen, so Rosmini, besaßen eine Gottesvorstellung, der er zwar "Wahrheit" attestierte, die er aber für weniger umfaßend als diejenige des Christentums hielt. Das Gottesbild der Alten Schrift zeigte einen mächtigen, gerechten Herrscher, der bestrafte und belohnte, sich dabei aber stets weltlicher Güter bediente.<sup>1124</sup> Erst das Christentum legte die Dimension des mehrfachen Schriftsinns offen und begriff als jenseitigen Lohn, was für die Juden konkrete Sachversprechungen und Wohltaten gewesen waren.

Wichtiger aber noch war, daß sich die jüdische Religion nicht direkt an den einzelnen wandte, sondern als Rede des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs durch die *Väter* tradiert wurde. Nach der Alten Schrift vermittelten die großen Propheten und Gesetzgeber die Gotteserkenntnis. Es bestand kein *demokratischer*, das ganze Volk gesellschaftlich durchdringender Glaube. Folglich konnte er auch nicht jene soziale Dynamik auslösen, die das Christentum verursacht hatte. In der Tatsache, daß Adressat des jüdischen Glaubens der Stamm Israel und nicht das Individuum war, sah Rosmini zudem den Grund für die Idolatrieanfälligkeit des jüdischen Volkes.<sup>1125</sup> Allgemeiner leitete er daraus die Überzeugung ab, daß der Mensch um so *ideologiefälliger* war, je weniger er selbst als Subjekt in die Religion eingebunden war. Einen weiteren Grund dafür, daß erst das Christentum und nicht bereits das Judentum so ungeheuer zivilisationsdynamisch gewirkt hatte, sah er in den unterschiedlichen Ewigkeitsversprechungen. Diejenige des Judentums war weniger allumfassend, denn verheißen wurde der Lohn für die Gerechten, nicht jedoch jene Fülle an Seligkeit in der Gottesschau, die das Christentum in Aussicht stellte. Es war aber seiner

---

Traniello, *Società religiosa*, cit., insbesondere Teil 2, Kap. 1 "Riflessi sociali della dottrina religiosa: religione naturale e religione rivelata", S. 137 ff.

<sup>1122</sup> Die Französische Revolution ist, Rosmini zufolge, das Paradebeispiel dafür, wie die Leugnung des wahren Gottes den Zwang zur Schaffung von Ersatzgöttern auslöst: "Man erinnert sich natürlich an die Zeit der Französischen Revolution: Der Unglauben, der den wahren Gott zu Boden warf, zeigte eine klare Tendenz zum neuen Polytheismus. Mit einem intrinsischen, notwendigen Widerspruch zerstört er Gott mit der einen Hand und vergöttlicht Alles mit der anderen. Deswegen werden die Macht, der Handel, die Landwirtschaft, die Republik personifiziert: patriotische Feste und die Einführung der Göttin "Vernunft", als deren Emblem und Abbild man eine Prostituierte nahm", in: A. Rosmini, *Frammenti di una storia della empietà. Benjamin Constant* (1834), hg. von R. Orecchia, Padua 1977, S. 76 f.

<sup>1123</sup> Dies entspricht der Kritik an der "Beschränktheit" des antiken Pantheon bei Augustinus, *Vom Gottesstaat*, cit., Buch 7, S. 316 ff.

<sup>1124</sup> Der gleichen Ansicht ist Hegel in seinen Ausführungen über das Judentum in der *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 283 ff.

<sup>1125</sup> Hegel schreibt hingegen die Anfälligkeit der Juden für den Aberglauben ihrer Überzeugung von der eigenen Auserwähltheit zu, ebd., S. 286.

Ansicht nach gerade diese christliche Verheißung von Unendlichkeit, die sich als *Wachstumsmotor* erwiesen hatte.

Ein wichtiger Punkt in Rosminis kritischer Theorie der Moderne war nun die Lehre von der *Säkularisierung der christlichen Glücksverheißung*. Sie besagte, daß die einmal in Gang gesetzte Wachstumsdynamik auch dort fortbestand, wo sich die eschatologische Glückseligkeitserwartung in ein innerweltliches Glücksstreben verwandelt hatte.<sup>1126</sup> Das bedeutete, daß die "Kapazitäten" der christlich geprägten Menschheit auch dort wirksam blieben, wo sie sich nicht mehr auf religiöse Güter richteten. Der *Willen zum Glück*, der durch das Christentum unendlich verstärkt worden war, blieb aktiv, richtete sich aber mehr und mehr auf *Ersatzobjekte*. Den Grund für dieses Fortwirken hat Rosmini in der Auseinandersetzung mit Benjamin Constants Religionsphilosophie zu zeigen versucht.<sup>1127</sup> Constant hatte eine "religiöse Grundgestimmtheit" des Menschen angenommen und aus dieser die Entwicklung vollständiger Religionen abgeleitet.<sup>1128</sup> Rosmini teilte die Auffassung von der naturgegebenen religiösen *Gestimmtheit* des Menschen, behauptete aber gegen Constant, daß nicht etwa dieses "religiöse Gefühl" die Religion hervorbringe, sondern daß die Offenbarung auf die religiöse Disponiertheit des Menschen antworte.<sup>1129</sup> Letztere wurde also erst dank der Offenbarungsreligion zu echter Religiösität. So erklärte er, daß selbst da, wo durch Dummheit und Bosheit der Offenbarungsglaube zurückgedrängt wurde, die einmal freigesetzten Kapazitäten weiterbestanden. In diesem Sinne konnte auch eine gottlose Welt von den ursprünglich christlichen Wachstumskräften zehren.

Dies schien Rosmini jedoch nicht endlos möglich. Wo die Menschen den rechten Glauben verloren hatten, bewegten sie sich nach dem Versuch-Irrtum-Schema, um Ersatzbefriedigungen für den authentischen Gottesglauben zu finden. Allerdings, so konstatierte er, erwiesen sich ihre Versuche, das unendliche Seelenverlangen zu stillen, als immer hilfloser und infantiler, je weiter sie sich von der wahren Religion entfernten. Vom

---

<sup>1126</sup> Daß das innerweltliche Glücksstreben eschatologische Züge besitzen kann, hat Hannah Arendt am Beispiel der Herkunft des Rechts auf *pursuit of happiness* gezeigt, wie es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung festgeschrieben wird, vgl. dies., *Über die Revolution*, cit., S. 147 ff.

<sup>1127</sup> Der zentrale Text, der sich mit den modernen Formen der Religiösität kritisch auseinandersetzt, ist die oben zitierte Aufsatzsammlung mit dem Titel *Fragmente einer Geschichte der Gottlosigkeit* (1834). Hier stehen Saint-Simons *Nouveau Christianisme* und Constants *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (5 Bde., Paris 1824-1831) im Mittelpunkt, vgl. A. Rosmini, *Frammenti di una storia dell'empietà*, hg. von R. Orecchia, Padua 1977; dazu M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 242 f.; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 161 ff.

<sup>1128</sup> Vgl. G. Morra, *La "empietà" di Benjamin Constant nella critica del Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'Illuminismo*, cit., S. 159-178; zu den Quellen von Constants Religionsbegriff vgl. auch S. Moravia, *Epistemologia ed antropologia nel pensiero degli "Idéologues"*, ebd., S. 7-24, sowie G. Moretto, *La religione dell'illuminismo*, ebd., S. 25-62.

<sup>1129</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 507. Zu seiner Kritik an Constants Begriff des "sentiment religieux", vgl. auch K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung*, cit., S. 84 f., S. 158 ff.

Standpunkt der politischen Theorie und Regierungslehre aus hielt Rosmini daher eine Untersuchung für erforderlich, die darüber Auskunft gab, welche politischen und soziologische Konsequenzen eine solche Suche nach Ersatzobjekten besaß. Es galt, die soziodynamische Seite der menschlichen Wünsche und Ambitionen offenzulegen. Zu diesem Zweck vertiefte er die Psychologie des Willens zum Glück. Alle "Schreie des menschlichen Verlangens", so lautete deren Ergebnis, richteten sich ausschließlich auf das Ziel, glücklich zu sein. Alle nur denkbaren Mittel probierte der Mensch aus, um glücklich zu werden, und wurde permanent in seinen Anstrengungen frustriert. *Individualpsychologisch* führte dies zu einer Mischung aus Indifferenz und Aggressivität; *sozialpsychologisch* verursachte es Vernichtungswillen und die Lust an der Unterdrückung.<sup>1130</sup> Sinnverlust war demzufolge kein privates Unglück, sondern ein unmittelbar gesellschaftsrelevantes Problem.

Faszinierend waren für Rosmini der Erfindungsreichtum und die *autosuggestiven Fähigkeiten* des Menschen bei der Glücksuche. *Wohlstand* galt vielen als Königsweg zum Glück. Es ließ sich allerdings beobachten, daß Geld und Wohlstand eigentlich wegen ihres *immateriellen* Werts geschätzt wurden, weil sie das Gefühl von Sicherheit und Macht vermittelten. Um dieses Ziels willen wurden andere Werte dem Geldwert untergeordnet. Die Anhäufung des materiellen Reichtums entsprach der ökonomischen Wachstumslogik, die zwar, wie gesagt, Rosmini zufolge, nicht intrinsisch böse war, aber doch problematisch, insoweit von ihr eine Glückserfüllung erwartet wurde, die sie keinesfalls leisten konnte. Die Wertverschiebung betraf vor allem das Geld, das in den "Rang eines geistigen Objekts" erhoben wurde.<sup>1131</sup> Er konstatierte allerdings, daß dieser Vorgang kein Spezifikum der Moderne war, sondern zur Qualität des Geldes selbst gehörte, das im Gegensatz zu anderen Wunschobjekten *an sich* keinen Eigenwert besaß. Geldwirtschaft setzte immer voraus, daß ein immaterieller Gehalt auf das Zahlungsmittel projiziert wurde.<sup>1132</sup>

Dennoch unterschied Rosmini den Umgang der Moderne mit dem Geld von demjenigen anderer Kulturstufen. Wie alle anderen Objekte auch unterlag das Geld in der Moderne deren Wachstumslogik mit tendenziell unbegrenzter quantitativer Steigerungsmöglichkeit, und es unterlag ebenso der Logik des *Kultobjekts*. Beide - unendliche Ausdehnung und kultische Verehrung - betrachtete er als interdependent, denn das göttliche Attribut der Unendlichkeit

<sup>1130</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 513.

<sup>1131</sup> Daß zum Phänomen des Zahlungsmittels "Geld" eine Wertverschiebung gehört, hatte Kant in dem luziden Kapitel "Was ist Geld?" der *Metaphysik der Sitten* unter Berufung auf Adam Smith analysiert (cit., 1. Teil, S. 87 ff.), auf das sich Rosmini hier möglicherweise stützt.

<sup>1132</sup> So hatte es auch Montesquieu im 22. Buch von *Vom Geist der Gesetze* festgestellt. Auch er dient Rosmini hier (unausgesprochen) als Quelle: "Das Geld ist Zeichen, das an die Stelle des Wertes jeglicher Waren tritt." Charakteristisch für die zivilisierten Völker sei, so Montesquieu, daß sie ihr wirkliches Geld in "ideelles Geld" umgewandelt haben (cit., Buch 22, Kap. 2 ff., S. 340 ff.).



markierte den Kultstatus des Objekts. Darin lag für ihn der zentrale Aspekt des *Werttransfers*: Nicht daß die Menschen *überhaupt* Dinge zu Wunschobjekten machten, löste die Wachstumsdynamik aus, sondern daß sie auf diese Objekte jene seligmachenden Qualitäten übertrugen, die nach christlicher Lehre *göttliche* Qualitäten waren. Es war diese Wert- und Erwartungsübertragung, die sich sowohl als Wachstumsmotor, als auch als Frustrationsverstärker erwies.<sup>1133</sup>

Neben dem materiellen Wohlstand war *Macht* seiner Einschätzung nach eines der interessantesten Objekte des menschlichen Willens. Auch die Macht wurde offensichtlich nicht unbedingt um ihrer selbst willen angestrebt, sondern weil sie ihrerseits Sicherheit oder Prestige versprach. Als *Machtgier* stellte der Willen zur Macht eine Dekadenzform dar, die wiederum auftrat, wenn der Macht kultische Qualitäten übertragen wurden, die ihren Inhaber vergöttlichten. Gerade Machtbesessenheit, so schien es Rosmini, war aber nicht geeignet, tatsächliche Sicherheit zu gewährleisten. Als *Vollmacht* war sie für den einzelnen nicht wirklich beherrschbar, führte zu Abhängigkeiten und, wie Machiavellis *Principe* lehrte, zu tödlichen Gefährdungen.<sup>1134</sup>

### **VII.1.6.) Die Unordnung der Werte**

Solche Verfallsformen menschlicher Ambitionen schrieb er der Tatsache zu, daß Werte aus ihrer Ordnung gerieten und falsch besetzt wurden. In der Antike hatte dies zum Untergang der Gesellschaften geführt. Unter dem Einfluß des Christentums zeigte sich, daß die Menschen in ihrem Glückstreben einerseits hemmungsloser und entgrenzter waren, andererseits aber *als Gesellschaft* vor dem vollständigen Absturz geschützt waren. Die antike Gesellschaft verkräftete es nicht, wenn ihr Ethos statt von immateriellen Werten von materiellen Werten dominiert wurde. Dieser Gefahr war auch die moderne Gesellschaft ausgesetzt, doch sie besaß, wie Rosmini immer wieder betont hat, im Christentum eine Art Reservoir regenerativer Kräfte. Unabhängig von den kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen galt aber, daß das Unvermögen des Menschen, Dinge um ihrer selbst willen zu wollen, anstatt sie als Ersatzobjekte zu benutzen, den Hauptgrund für psychische Depravation darstellte.

<sup>1133</sup> Rosminis Überzeugung, die Wachstumslogik sei deswegen potentiell unendlich, weil das göttliche Attribut der Unendlichkeit auf die Objekte übertragen werde, wird gestützt durch die Beobachtung, daß es dementsprechend auch zur Sakralisierung der Ökonomie kommt, also der Tätigkeiten, die zur Beschaffung dieser Objekte führen, vgl. zu diesem Thema W. Sombart, *Der Bourgeois* (1913), Hamburg 1988, insbesondere die Kapitel 8 "Die bürgerlichen Tugenden" mit dem Unterkapitel "Die heilige Wirtschaftlichkeit" (S. 110 ff.) und Kapitel 13 "Der moderne Wirtschaftsmensch" (S. 164 ff.). Sombart geht bekanntlich, im Gegensatz zu Weber, davon aus, daß Italien das Land ist, "wo der kapitalistische Geist am frühesten sich entfaltet" (S. 135).

<sup>1134</sup> N. Machiavielli, *Il Principe*, cit., Kap. 17, Kap., Kap. 19., Kap. 23.

So konstatierte er in einer kleinen kulturalanthropologischen Skizze zum Thema "Eitelkeit", daß Handlungsanreiz für den, der Prestige suchte, nicht die gute Tat war, sondern die Wirkung bei den Mitmenschen. Allerdings erwies sich diese Wirkung angesichts des Wechsels der Moden und des Geschmacks als schwer kalkulierbar, wobei die Geschwindigkeit, mit der die Moden wechselten, Rosmini zufolge, einen Indikator für den Grad an Eitelkeit einer Gesellschaft darstellte.<sup>1135</sup> Von Rousseau übernahm er die Kritik, daß eine Gesellschaft, in der Ansehen und Sozialprestige einen hohen Handlungsanreiz darstellten, von Oberflächlichkeit und Niveauverlust gekennzeichnet war, weil die Ausrichtung am Urteil der breiten Menge zwangsläufig die Anpassung an den primitiven Geschmack bedeutete.<sup>1136</sup>

### **VII.1.7.) Kritik des "Nutzen"-Kalküls**

Neben den drei falschen Versprechungen der Moderne betrachtete Rosmini als zwei weitere existentielle Gefährdungen der Neuzeit das Vordringen des utilitarischen Denkens in alle Lebensbereiche sowie die Bedrohung der Freiheit durch einen allmächtigen Staat. Beide Gefährdungen waren miteinander verknüpft, insofern sich die Zuständigkeit des Staates in wachsendem Maße über die Wahrnehmung des *Gemeinnutzens* definierte.<sup>1137</sup> Tatsächlich wurde, so schien ihm, die ältere Auffassung vom *Gemeinwohl*, die sich der objektiven Gerechtigkeit verpflichtet wußte, zunehmend durch die Rede vom "Nutzen der Gesellschaft" beziehungsweise vom "öffentlichen Nutzen" ersetzt. Diese Verschiebung war insofern bedrohlich, als die traditionelle aristotelisch-christliche Theorie des *bonum commune* immerhin noch die Idee implizierte, daß sämtliche Mitglieder der Gemeinschaft - zumindest der Idee nach, in ihrer Qualität als *sozii* - Anteilseigner am Gemeinwohl waren.<sup>1138</sup> Die neue Lehre vom "öffentlichen Nutzen" hingegen entfernte sich von dem

<sup>1135</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 517. Rosmini greift hier ein Thema auf, das er vor allem in seinen Streitschriften gegen Melchiorre Gioia bearbeitet hatte, vgl. *Untersuchung über die Ansichten von Melchiorre Gioia über die Mode* (1824) und *Knappe Darstellung der Philosophie von Melchiorre Gioia* (1827, in: *Opuscoli filosofici*, Mailand 1828, Bd. 2, S. 351-490; beide wiederabgedruckt in *Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioia*, hg. von R. Orecchia, Padua 1976, S. 85-180); vgl. dazu auch A. Giordano, *Le polemiche giovanili*, cit., sowie G. Campanini, *Gli scritti politici giovanili*, cit.

<sup>1136</sup> Dieses Thema kehrt in verschiedenen Schriften Rousseaus wieder, systematisch ausgearbeitet wird es beispielsweise im ersten *Diskurs* (Antwort auf die Preisfrage der Akademie von Dijon "Ob der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe?"), cit.; eine eingehende Analyse dieses *Diskurs* bei R. Spaemann, *Rousseau: Von der Polis zur Natur*, cit.

<sup>1137</sup> Vgl. zu Rosminis Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 315 ff.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 118 ff.; G. Pontara, *L'utilitarismo classico e la dottrina etica di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 321-330.

<sup>1138</sup> So definiert bei E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 104 ff.; H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit.; S. L. Brock, *L'obbligo per legge, il governo e il bene comune*, cit.; L. Perotto, *Le insidie al bene comune nel "De Regno"*, in: "Con-tratto" 3/1-2 (1994), S. 57-73; sowie V. Possenti, *La questione del bene comune*, cit.

einzelnen subjektiven Anspruch und berechnete eine gesamtgesellschaftliche Leistungsbilanz, zu deren Steigerung unter Umständen die *Benachteiligung* einiger *sozii* zum Nutzen anderer Gesellschaftsmitglieder gerechtfertigt sein konnte.<sup>1139</sup>

Auch das *bonum commune* der älteren Lehre barg das Risiko einer Selbstermächtigung der Instanzen *Regierung* oder *Staat*, die sich zum Richter darüber machten, welches *das Gut* der Gemeinschaft war beziehungsweise was gut für die Gemeinschaft war.<sup>1140</sup> Rosmini selbst kam nicht umhin, zu fordern, daß es eine solche Instanz geben *mußte*, die den "wahren Willen der Gesellschaft" zum Gemeinwohl richtig deutete. Aber dabei handelte es sich seiner Überzeugung nach um eine Deutung nach den Vorgaben einer objektiven Gerechtigkeitsidee und Werteordnung.<sup>1141</sup> Trotz der also durchaus auch in der älteren Gemeinwohlethik konstatierten impliziten Gefahren hielt er die neue Entwicklung für weitaus problematischer, da sie nach ihrer inneren, utilitarischen Logik dem einzelnen Menschen einen Wert, einen *relativen Preis* zuordnete, dem *die Gesellschaft* als abstrakte Größe entgegentrat. Gemäß einer solchen Logik überragte das Wohlergehen der Gesellschaft als Kollektiv das Wohlergehen der einzelnen.<sup>1142</sup>

Rosmini ist mit allen ihm zu Gebote stehenden rhetorisch-polemischen Mitteln gegen dieses Phänomen, in dem er ein Signum der Neuzeit erblickte, zu Felde gezogen. Die Anwendung einer ökonomischen Kosten-Nutzen-Logik auf den einzelnen und die Gesellschaft war seines Erachtens insofern symptomatisch für die Moderne, als sie durch eine *doppelte Involution* charakterisiert war: durch den Transzendenzverlust und den Objektivitätsverlust.<sup>1143</sup> Denn die Doktrin vom *Nutzen* des Kollektivs bediente sich der Rede von der Gerechtigkeit, aber sie band sie nicht an die objektive Norm der göttlichen Gerechtigkeitsordnung oder des Vernunftgesetzes, sondern an den sozialen und politischen Okkasionalismus. Damit ergab

<sup>1139</sup> Zur Theorie des utilitären Liberalismus vgl. auch U. Bermbach, *Englischer Liberalismus*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 4, S. 324-341, zu Bentham S. 325 ff.

<sup>1140</sup> Zur Bestimmung der Kriterien des Guten, speziell unter Bedingungen pluralistischer Theorien des Guten, vgl. M. Löw-Beer, *Der normative Kitt zwischen Lebensformen: Überlegungen zur politischen Toleranz*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, cit., S. 199-217.

<sup>1141</sup> Zur Rehabilitation von *veritas facit legem* bei Rosmini, vgl. M. Ferronato, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, cit., S. 84 ff.

<sup>1142</sup> In Abwehrstellung gegen den Vorrang des Staatswohls vor dem Individualwohl hatte auch Kant die *salus publica* neu definiert: "Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Wert und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerst* in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit, mithin dem Recht anderer Mituntertanen Abbruch tut," in: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein*, cit., S. 147.

<sup>1143</sup> Mit denselben Argumenten kritisiert auch Mazzini den Utilitarismus. Seine Polemik gegen Bentham betont allerdings die Gefahr eines hemmungslosen, egoistischen *Individualismus* und nicht, wie es Rosmini tut, die Gefahr eines schrankenlosen *Sozialismus* (im Sinne des unbedingten Vorrangs der Gemeinschaft); allerdings verurteilt auch Mazzini die Maxime vom "größten Glück der größten Zahl", vgl. G. Mazzini, *I sistemi e la democrazia*, cit., besonders Kap. 4, S. 161 ff.

sich ein *Gerechtigkeitsparadox* - eine Erscheinung, die er zwar nicht so benannt hat, die er aber der Sache nach als den zentralen Widerspruch der im Anbruch befindlichen Epoche begriff:

Seiner Ansicht nach stellte das Gerechtigkeitsversprechen die unverzichtbare Bedingung *jeder* politischen Lehre dar, wie die soziologische Perspektive der Politiklegitimation und -rezeption bewies: Ohne das Versprechen, für mehr Gerechtigkeit zu sorgen, war ein politisches Programm garnicht vermittelbar. Dieses Versprechen bildete schlechterdings die Essenz jeder politischen Botschaft. Das Gerechtigkeitsparadox, das sich nun seines Erachtens ergab, bestand darin, daß in einem Zeitalter, in dem durch das Auftreten der politischen und sozialen Größe *Volk* und *Masse* eine immer größere Zahl von Menschen Adressat des Gerechtigkeitsversprechens wurde und immer umfangreichere Rechte beanspruchte, die Gerechtigkeitsvorstellung selbst sich veränderte: Sie verlor den Vorläufigkeitsstatus, den sie innerhalb eines Transzendenzrahmens besessen hatte. Sie wurde zum säkularisierten Heils- und Erlösungsversprechen, das es innerweltlich zu erfüllen galt. Sie bewegte sich zugleich weg von der Diversifikation und Individualisierung nach dem "suum cuique"-Grundsatz hin zum Gleichheitspostulat einerseits und zum Nutzenkalkül andererseits. Die *Rechtsungleichheit* als Forderung der älteren Gerechtigkeitslehre, gemäß welcher Ungleiches ungleich zu behandeln war, wich der strikten Allgemeingültigkeit des Gesetzes.<sup>1144</sup> Nun stellte die Allgemeingültigkeit des Gesetzes eine Forderung dar, die Rosmini selbst für ein unverzichtbares Rechtsgut hielt. Neben der Gesetzes-Transparenz zählte sie zu den notwendigen Eigenschaften eines modernen bürgerlichen Rechtswesens. Zugleich erschien ihm jedoch eine *Allgemeingültigkeit* im Sinne von Abstraktheit (it. *generalità*), welche auf die Einzelfallbesonderheit keine Rücksicht nehmen wollte oder konnte, hochgradig ungerecht.<sup>1145</sup> Diese Ungerechtigkeit hielt er für die Folge einer widersprüchlichen Entwicklung in der Geschichte des Rechtsbewußtseins. Er führte sie nämlich unter anderem zurück auf die Rezeption stoischen Naturrechtsdenkens in der zeitgenössischen Staatslehre.<sup>1146</sup> Die Stoa hatte gelehrt, daß das Glück das Produkt des freien Willens sei, das keiner weiteren äußeren Bedingungen bedurfte.<sup>1147</sup> Besondere Hilfsmittel oder Güter waren zur Herstellung des

<sup>1144</sup> Grundlegend dazu P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 97 ff.

<sup>1145</sup> Vgl. zur *Personalisierung* des Rechts bei Rosmini, D. Zolo, *Il personalismo*, cit.; M. D'Addio, *Politica e diritto in Antonio Rosmini*, cit.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 206 ff.;

<sup>1146</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 243; zum Neostoizismus des modernen Naturrechts vgl. auch E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 216 ff., sowie ders., *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., Kap. 6 "Recht, Staat und Gesellschaft", S. 313 ff.; grundlegend G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982.

<sup>1147</sup> Vgl. M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, cit., insbesondere Kap. 3 "Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels", S. 45 ff; vgl. auch R. Bichler, *Politisches Denken im Hellenismus*, in: I.

Glücks demnach nicht erforderlich, und folglich konnte es auf sie auch keinen Rechtsanspruch geben. Aus dem Recht auf Glück ließen sich gemäß stoischer Denkungsart keine weiteren Rechte ableiten. Dem modernen Vernunftrecht warf Rosmini nun vor, unausgesprochen (und möglicherweise unwissentlich) von derselben Annahme auszugehen wie die Stoiker, das heißt von der Annahme, daß es keinen absoluten, unveräußerlichen Rechtsanspruch unterhalb des abstrakten Rechts auf Glück gab. Unter diesen Voraussetzungen ließ sich weder die absolute Schutzwürdigkeit bestimmter Güter rechtfertigen, noch die Schutzwürdigkeit individuell verschiedener Lebensformen bei der Glückssuche, insofern unterstellt wurde, daß es nichts gab, was der Mensch *unbedingt* zum Glück brauchte.

Die besondere, typisch moderne Widersprüchlichkeit einer solchen Rechtsauffassung sah Rosmini darin, daß diese krypto-stoische Anschauung nicht etwa dazu führte, die Sphäre der individuellen Glückssuche *freizugeben* und der subjektiven Gestaltung zu überlassen, sondern daß im Gegenteil die individualitätsfeindliche Gesetzes-Abstraktion der Errichtung einer allmächtigen Kontrollinstanz Vorschub leistete.<sup>1148</sup> In seinen Augen stellten diese Phänomene die interdependenten Schritte desselben Individualitätsverlusts dar, den er als eine der großen Menschheits-Gefährdungen der Zukunft vorzeichnete: Die Subjektivität der Glückssuche wurde geleugnet und als schutzwürdiges Recht verweigert; gleichzeitig etablierte sich an Stelle der bloß koordinierenden Regierung eine obrigkeitliche Aufsichtsbehörde, die das egalitäre System zu überwachen und jedes Heraustreten zu bestrafen hatte; sie bezog ihre totalitäre Ermächtigung aus der Inthronisierung des Nutzen-Prinzips, welches das Gemeinwohl-Prinzip, verstanden als Schutzraum der Pluralität der individuellen Lebensgestaltungen, abschaffte.<sup>1149</sup>

Dieser Weg erschien ihm als eine der Entwicklungsmöglichkeiten der Menschheit in anti-liberale Richtung. Eine solche Richtung hatte bereits die Französische Revolution vorgegeben. Ihre späte Phase stellte in Rosminis Augen die (nicht notwendige, aber mögliche) doppelte Verabsolutierungsbewegung dar: Die absolute Regierungsgewalt wurde mit Hilfe des absoluten Gemeinnutzens legitimiert. Dabei deutete er die Rede von der *Öffentlichkeit* und vom *öffentlichen Nutzen* als Symptom einer schleichenden Demokratisierung. Beide Begriffe erklärte er zu undefinierten Phantomen, mit denen letztlich der Nutzen *der Mehrheit* oder *der*

---

Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 1, S. 439-484, hier zur Stoa besonders S. 458 ff., S. 474 ff.

<sup>1148</sup> Darin sieht Rosmini eine der Quellen des modernen Despotismus, vgl. dazu E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dispotismo*, cit.

<sup>1149</sup> So entspricht es der kantischen Definition von *salus publica* (vgl. zuvor Fußnote 43).

*Stärkeren* legitimiert werden sollte.<sup>1150</sup> Das heißt, sie waren ideologisch aufgeladene Manipulationsinstrumente, die etwas anderes suggerierten, als sie tatsächlich bezeichneten. *Öffentlichkeit* stand scheinbar *super partes* für das Ganze der Gesellschaft, meinte aber tatsächlich nur einen Teil, nämlich in der Regel die Mehrheit. Ebenso entsprach der *öffentliche Nutzen* nur den Interessen einer sozialen Teilmenge.<sup>1151</sup>

Einer solchen Instrumentalisierung des Begriffs stellte Rosmini ideologiekritisch eine Idee von *öffentlichem Nutzen* gegenüber, die diesen als Summe aller individuellen Rechte auswies. "Und was ist die Öffentlichkeit", fragte er in seiner Philippika gegen die Kirchenkampfpolitik der Französischen Revolution, die für sich in Anspruch genommen hatte, im Namen eben dieser *Öffentlichkeit* zu handeln<sup>1152</sup>, "außer einer Ansammlung von einzelnen ?"<sup>1153</sup> Die Rechte aller einzelnen Mitglieder definierte er als "unantastbare, unverletzbare Bestandteile des öffentlichen Nutzens". Einen Begriff von *Öffentlichkeit*, der stillschweigend *Öffentlichkeit* mit *Mehrheit* gleichsetzte, wies er zurück.

"Denn unter *Öffentlichkeit* sind wohlgerne alle Bürger zu verstehen, nicht nur die Mehrheit oder die mächtigsten und einflußreichsten Bürger. Anderenfalls ist die Öffentlichkeit eine Partei, aber nicht die Gesellschaft an sich".<sup>1154</sup>

Wenn die Begriffe *Öffentlichkeit* und *öffentlicher Nutzen* wieder zu Synonymen von *Gesellschaft* und *gesellschaftlichem Nutzen* wurden, verloren sie in seinen Augen ihre Qualität als politische Kampf- und Verschleierungsbegriffe im Dienste bestimmter Gruppeninteressen. Eine entsprechende ideologiekritische Aufklärung erschien ihm gleichfalls erforderlich hinsichtlich der Begriffe *öffentliches Wohl* und *öffentliches Glück*. Das öffentliche Glück, so behauptete Rosmini, konnte nichts anderes sein als die Summe der privaten *Glücke*.<sup>1155</sup> Hierin lag die wahre Volkswohlfahrt. Das Glück einer Gesellschaft ließ sich weder in den Kategorien des materiellen Wohlstands messen, noch stellten öffentliche Demonstrationen von Erfolg adäquate Bewertungskriterien dar.<sup>1156</sup> Rosmini verteidigte einen Glücksbegriff, der Glück zur *Privatsache*, zu einem Produkt der inneren Befindlichkeit

<sup>1150</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 248.

<sup>1151</sup> Eine eingehende Analyse von Rosminis Kritik am neuzeitlichen Konzept des "öffentlichen Nutzens" bietet neben Piovanini auch E. Guccione, *La supremazia della giustizia e del diritto nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, cit., insbesondere S. 45 ff.

<sup>1152</sup> Vgl. zum Begriff des "öffentlichen Nutzens" in der Programmatik der Französischen Revolution P. Costa, *Civitas*, cit., S. 44 ff.; vgl. zur Interdependenz von "öffentlichem Nutzen" und Despotismus auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 161 ff.

<sup>1153</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 251.

<sup>1154</sup> Ebd., S. 249; vgl. dazu M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 181 ff.

<sup>1155</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 251; vgl. zu Rosminis Konzept des "öffentlichen Glücks" und zu seiner Kritik an Jeremy Bentham auch P. Piovanini, *Teodicea sociale*, cit., S. 137 ff.

<sup>1156</sup> Wobei die Frage, welche Kriterien überhaupt Auskunft über Glück und Wohlfahrt eines Staates geben, zurückverweist über die Physiokraten hinaus zu Machiavelli, vgl. *Il Principe*, Kap. 10 "Von dem Maßstab für die Kräfte eines Fürstentums", S. 272 ff.

erklärte.<sup>1157</sup> Die *Äußerlichkeit* und *Öffentlichkeit* des traditionellen, an Ehre, Geschäftserfolg, Anerkennung und Triumph gekoppelten Glücksbegriffs hielt er für nicht (mehr) adäquat. Im Rahmen eines in dieser Weise verstandenen *innerlichen* Glücks des Privatmannes gewann auch die auf beglückende Gottes-Schau ausgerichtete Lebensform nicht nur ihre individualmoralische, sondern auch ihre sozialetische Dignität zurück. Wenn man einen solchen Glücksbegriff zugrundlegte, ließ sich sagen, daß die kontemplativen Ordensleute, die die Revolution verjagt hatte, einen wichtigen Beitrag zur gesellschaftlichen Wohlfahrt leisteten, insofern sie das öffentliche Glück selbst in ihrer frei gewählten Lebensweise *bildeten*.

Nach Rosminis eudaimonologischer Lehre, die das Glückliche als *Pflicht* und *Leistung* betrachtete, konnte die Gesellschaft lediglich den Freiraum für das individuelle Glücks-Engagement bereitstellen. Sie konnte weder selbst Produzent von Glück sein, noch durfte sie das Glück inhaltlich vorschreiben.<sup>1158</sup> Tat sie es doch, hob sie die Idee des Glückes selbst als individuelle Leistung des freien Subjekts auf und wurde tyrannisch. Rosmini entzog der Gesellschaft damit jegliche ethische Überlegenheit und jegliche erlösende, *eschatologische* Funktion, die er im Gegenzug an den einzelnen zurückverwies: Nur eine konsequent vom Subjekt ausgehende Eudaimonologie konnte den Bogen zur Eschatologie schlagen, wie sie in der Frage "Wenn jeder Mensch sich bemüht, sich selbst glücklich zu machen, wäre dann nicht jedes Leid aus der Welt verbannt?" zum Ausdruck kam.<sup>1159</sup>

Im Fall der revolutionären Kirchengesetzgebung hatte sich die Staatsgesellschaft zur Richterin über die Glücksadäquatheit menschlicher Lebensformen erhoben, und sie hatte dies mit dem Vorrang des *öffentlichen* Nutzens vor dem privaten begründet. Diese Konstellation stellte Rosminis Ansicht zufolge eine Potenzierung der Freiheitsbedrohung dar:

"Wenn man unter öffentlichem Nutzen den Nutzen der Mehrheit versteht, dann werden die Minderheiten komplett geopfert, dann wird der Schwache dem Starken wie dem Gott Moloch im Holocaust geopfert, ohne Hoffnung auf Rettung. Die Konsequenz solcher Verhältnisse ist der Krieg aller gegen alle."<sup>1160</sup>

<sup>1157</sup> Zur Herausbildung dieses Glücksbegriffs der bürgerlichen Gesellschaft, vgl. M. Hossenfelder, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, cit., und G. Kamphausen, *Recht auf Glück?*, cit.,

<sup>1158</sup> Nach Rosmini entbehrt damit die Staatsgesellschaft gerade der Funktion, die ihr traditionell als zentrales Element zugeschrieben worden war, vgl. auch D. Sternberger, *Wandlungen des Glücksanspruchs in der Neuzeit*, cit., sowie G. Vowinkel, *Die Glückseligkeitslehre und die Entstehung der Staatsgesellschaften*, cit.; vgl. auch R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., insbesondere Kap. 2 "Utopia als Leviathan in der Renaissance und der Reformation", S. 15 ff.

<sup>1159</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 252.

<sup>1160</sup> Ebd., S. 248. Die "potentielle Feindseligkeit" und den "latenten Krieg" in der Gesellschaft diagnostiziert später auch Ferdinand Tönnies als die Schattenseiten der modernen Gesellschaft. Tönnies legt zwar den Akzent auf die ökonomische Konkurrenz, aber sein Befund, daß "jede Person ihren eigenen Vorteil erstrebt und die übrigen nur bejaht, soweit und solange sie denselben fördern mögen", entspricht Rosminis Diagnose der Relativierung des Wertes des Menschen durch den Utilitarismus, vgl. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), Darmstadt 1963, § 25, S. 52 ff.

Eine solche Situation besaß deswegen keine eschatologische Perspektive und gestattete keine "Rettung", wie es in den zitierten Worten heißt, weil das *Opfer* sinnlos war. Es konnte kein Sühne- und Erlösungsoffer sein, weil die Gesellschaft davon nicht profitierte, insofern sie sich durch Diskriminierung und selektiven Entzug des Zweck-Status einzelner Mitgliedern oder Minderheiten selbst aufhob. Sie fiel dann in einen a-sozialen Zustand, den Rosmini eben als den "Krieg aller gegen alle" bezeichnete.<sup>1161</sup>

### **VII.1.8.) Die Pleonexie der Moderne**

Drei mächtige Gegner mit besonders nachhaltigem Einfluß auf die zeitgenössische Politik und Sozialethik standen der Regeneration von Christentum und Gesellschaft entgegen. Zum einen widersetzten sich der Materialismus und der Ökonomismus: Sie erklärten den materiellen Wohlstand zur ausschließlichen Quelle menschlichen Glücks. Zur Glückssteigerung bedurfte es folglich eines permanenten Wohlstandswachstums.<sup>1162</sup> Die zweite Opposition kam von der hedonistischen Richtung, der zufolge die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse alleiniger Existenzzweck und einzige Glücksquelle war. Und schließlich gab es die Vertreter einer naturnahen Askese in der Nachfolge Rousseaus, die zwar erkannten, daß höchster Lebenszweck die Erfüllung und Zufriedenheit der Seele war, die sich dabei jedoch eines inadäquaten Modells bedienten, nämlich des naturhaften, unbewußten, unaufgeklärten "Wilden".

Unter diesen Strömungen schien der Trend zur "Materialisierung der Gesellschaft" den Zeitgeist zu dominieren. Er führte dazu, daß im allgemeinen sozialer Fortschritt mit Wohlstandswachstum gleichgesetzt wurde.<sup>1163</sup> Als Kompetenzbereich der Politik galt gemäß materialistischer Lehre die Zuständigkeit für die materiellen Güter. Dieser Auffassung lag, Rosmini zufolge, eine problematische sektorale Anschauung vom Menschen zugrunde: Nicht mehr der ganze Mensch mit seinen spezifischen geistig-seelischen Möglichkeiten kam in den Blick, sondern ein reduktionistisches Menschbild trat an seine Stelle, das, je nach politisch-

<sup>1161</sup> Zu Rosminis Behandlung des Themas der Menschenrechtsverletzung vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 255 f.

<sup>1162</sup> Die Frage, wie eine Gesellschaft mit der "Begierde nach Wohlstand" umgeht, die zur "ruhelosen und brennenden Leidenschaft" geworden ist, ist auch eines der Hauptthemen in Tocquevilles Abhandlung über Amerika, und eines seiner Ergebnisse ist die Feststellung, daß die sozialetischen Konsequenzen der "maßlosen Gier nach Reichtum" je nach Staatsform und kultureller Tradition unterschiedlich sind, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 425 ff.

<sup>1163</sup> Zu Rosminis Vorbild, dem platonischen Topos der "Pleonexie" als dem "Hunger nach immer mehr", vgl. E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 98 ff. Bei Platon bezieht sich dieses Laster vor allem auf die *Macht*. Bei



weltanschaulicher Orientierung, den Menschen als *Konsumenten* oder als *Volksgenossen* oder als *Klassenangehörigen* betrachtete.<sup>1164</sup>

Um die Einseitigkeit und letztlich Untauglichkeit – im Sinne der sozialen Stabilität – einer Politik auf der Basis eines solchen reduktionistischen Menschenbildes zu demonstrieren, holte Rosmini philosophisch weit aus. Seine Prämisse war die immer wieder thematisierte Erkenntnis, daß (abgesehen von dem einen, absoluten Gut) alle materiellen und immateriellen Güter in ihrem Wert *relativ* waren und *variabel* in ihrer Wirkung. Wert und Wirkung hingen von einer Reihe von Rahmenbedingungen ab, deren entscheidende die *Befindlichkeit* des Besitzers oder Konsumenten war. In der Frage nach dem Einfluß der Güter auf das Lebensglück vertrat Rosmini gegen Epikur und gegen die *Stoa* die Ansicht, daß die äußeren Güter nicht *per se* glückstiftend, aber auch nicht *per se* wertlos waren<sup>1165</sup>, sondern daß ihr Wert und ihre Wirkung für das Glück des Menschen vom "rechten Gebrauch" abhingen, also von jenem "sapienter uti", das Horaz, auf den er sich berief, in den *Carmina* besungen hatte.<sup>1166</sup>

Daß der Mensch überhaupt bei seiner Glücksuche nach Gütern strebte, verdankte er jenen inneren Antriebskräften, die Rosmini in seinen anthropologisch-psychologischen Studien als *Seelenkapazitäten* bezeichnete (it. *capacità dell'anima*). Die *Kapazitäten* bildeten die Summe aller Wünsche, Ambitionen und Strebekräfte, aus denen sich die Dynamik der menschlichen Lebensanstrengung speiste.<sup>1167</sup> Für die politische Philosophie war es entscheidend, den Perspektivenwechsel vom Mikrokosmos des individuellen Seelenhaushalts zum Makrokosmos der gesellschaftlichen Entwicklung zu vollziehen, um diese psychologische Grunddisposition des Menschen in ihrer *kollektiven* Wirkung zu untersuchen. Wenn man den Bogen vom Individuum zur Gesellschaft schlug, stellte sich Rosmini zufolge heraus, daß es zwei antagonistische politische Umgangsweisen mit dem dynamischen Potential des

---

Rosmini erstreckt sich die Pleonexie auf jedes beliebige Wunschobjekt. Zur "Grenzenlosigkeit" als Spezifikum der modernen Gesellschaft, vgl. auch F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cit., § 28, S. 59 ff.

<sup>1164</sup> So entspricht es der später von Tönnies u.a. vorgetragenen Kulturkritik der bürgerlichen Gesellschaft, vgl. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cit., § 20 (S. 43 ff.), § 24 (S. 51 ff.), passim.

<sup>1165</sup> Zum Zusammenhang von Glück und Besitz bei Epikur und in der *Stoa*, vgl. M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, cit., Kap. 2 und 3, S. 22 ff.

<sup>1166</sup> Horaz, *Carmina*, Buch 4, 9. Gesang, Vers 45 ff.; vgl. zur moralischen Frage des "rechten Maßes" und des "rechten Gebrauchs" S. Natoli, *La felicità*, cit., Kap. 3 "Strategie di felicità. La felicità come questione morale", S. 110 ff.

<sup>1167</sup> Zur Lehre von den *Kapazitäten* des Herzens oder der Seele in Rosminis Psychologie, Anthropologie und Ethik, vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 224 ff.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 141 ff.; einen guten Überblick über die Terminologie der anthropologisch-psychologischen Studien gibt F. Percivale, *L'utilizzo del termine "cuore" nel pensiero rosminiano*, in: G. Beschini (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ?*, cit., S. 367-410. Grundlegend für den Zusammenhang von Psychologie und Politik bei Rosmini ist M. Nicoletti, *La "topografia del cuore" nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, ebd., S. 333-366.

Menschen gab. Er nannte sie *movimento* und *resistenza*: *Bewegung* und *Beharrung* (oder *Widerstand*).

Die Vertreter des *movimento*-Gedankens kritisierten jene Ruhe und Ausgeglichenheit, wie sie sich bei der Befriedigung der Seelenkapazitäten einstellten, als fortschrittsfeindlich. Sie waren der Ansicht, einer Gesellschaft müsse daran gelegen sein, eine permanente Bedürfnissituation und Unterversorgung herzustellen, weil der Mensch, auf der Suche nach Abhilfe, dann Kräfte freisetze, die die soziale und ökonomische Entwicklung vorantrieben. Rosmini wandte gegen diese Fortschrittsidee ein, daß man die bloße Dynamik, die zweifellos provoziert wurde, nicht mit qualitativem Fortschritt verwechseln durfte. Letzterer konnte in seinen Augen nichts anderes sein als ein "Fortschritt an Zufriedenheit und Ausgeglichenheit der Seele"<sup>1168</sup>.

Tatsächlich hielt er die politische Praxis, die aus der sozioökonomischen Fortschrittsgläubigkeit folgte, für fatal. Denn ihrer eigenen Logik folgend förderte sie durch die Herstellung von Konsumbedürfnissen in der Bevölkerung das Gefühl von Mangel und Unzufriedenheit. Die Anstrengung, die die Menschen zwecks Bedürfnisbefriedigung dann unternahmen, waren möglicherweise, wie Rosmini zugab, tatsächlich geeignet, einen wirtschaftlichen Wachstumseffekt zu erzielen. Doch ein solches Wachstum erfüllte keinesfalls die Kriterien des echten humanen und zivilen Fortschritts. Wie stets in seinen Auseinandersetzungen mit anderen Denkrichtungen fiel Rosminis Polemik gegen Melchiorre Gioia als einen der Hauptvertreter dieser ökonomischen Wachstumstheorie um so heftiger aus, als er dessen Konsumlehre eine gefährliche Durchschlagskraft bescheinigte.<sup>1169</sup> Das führte er unter anderem darauf zurück, daß das reduzierte, materialistisch-sensualistische Menschenbild, auf das Gioias Theorie aufbaute, dem Zeitgeist und generell dem Denken der Moderne entsprach. Ja, ihm schien, daß die dominante Gesellschaftslehre der Moderne genau auf dieser Behauptung einer Fortschrittsdynamik auf der Grundlage unbefriedigter Wünsche beruhte - gleich, ob sie *materieller oder immaterieller* Art waren. Besitzwunsch und Anspruchsdenken des modernen Menschen schienen in dieser Optik der Motor des zivilisatorischen Fortschritts zu sein. Melchiorre Gioia hatte daraus die Forderung abgeleitet, von Staats wegen müsse der Wunsch nach Luxusgütern und Komfort erzeugt und wachgehalten werden, weil er zur Arbeit animiere und sich dadurch obendrein als soziale Disziplinierung gegen Müßiggang und Kriminalität erweise. Vom Staat wurde also eine

---

<sup>1168</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 457; zu Rosminis Kritik an den "materialistischen" Fortschrittsideologien, vgl. auch M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, cit.

<sup>1169</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 463 ff.

explizite Intervention zugunsten des Wachstums mittels der Förderung von Konsumwünschen gefordert.<sup>1170</sup>

Selbst wenn einige dieser Effekte erzielt wurden, änderten sie in Rosminis Augen nichts daran, daß das *Prinzip* zutiefst unmoralisch und inhuman war. Aus diesem Grund jedoch, so glaubte er, mußte das System letztlich scheitern, weil sich zeigen würde, daß die angestrebte Betriebsamkeit zwecks Bedürfnisbefriedigung nicht nur kein dauerhaftes Wachstum garantieren konnte, sondern auch soziale Tugenden untergrub und dadurch die Gesellschaft destabilisierte.<sup>1171</sup> Im Grunde kam die Hoffnung auf den selbstzerstörerischen Effekt eines in dieser Weise induzierten Wirtschaftswachstums dem Eingeständnis gleich, daß nur die Implusion des Systems, nicht aber seine wissenschaftliche Widerlegung, seine Überwindung ermöglichte.<sup>1172</sup>

Rosmini hat, in der direkten Konfrontation mit Gioia, eine Wachstumstheorie angeprangert, die eine aktive Rolle des Staates bei der Erzeugung von Konsumbedürfnissen vorsah. Seine Polemik richtete sich also in erster Linie gegen das, was er als Pervertierung der politischen Verantwortung betrachtete. Er attackierte die Protagonisten einer Wachstumsideologie, von der letztlich der *Staat* profitieren sollte. Ambivalenter war sein Position hinsichtlich der Beurteilung eines solchen Wachstumsdenkens, wenn die Instanz, die die Erwartungen und Bedürfnisse erzeugte und steuerte, nicht die *Staatsmacht*, sondern der *anonyme Markt* war. Ich werde darauf noch zu sprechen kommen.

Auch den Vertretern der *resistenza* - den Wachstumsfeinden - begegnete er kritisch. Er distanzierte sich von ihrer konservativen Fortschrittsphobie und warf ihnen vor, die Möglichkeit eines "Fortschritts zum Guten" zu unterschätzen oder gar zu leugnen.<sup>1173</sup> Die Gegenüberstellung der beiden Positionen war für ihn aber auch in sozio-kultureller Hinsicht aufschlußreich: "Konservatives Denken" erwies sich demnach nicht so sehr als kompaktes Lehrgebäude, sondern eher als eine *Einstellung*<sup>1174</sup>, die in der Regel von der

<sup>1170</sup> Den sozialetischen Nutzen des Luxus (in der Monarchie, nicht in der Demokratie !) verteidigt auch Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 7, Kap. 1-4, S. 174 ff. Zur Tradition einer solchen Zivilisierungs- und Disziplinierungstheorie, vgl. W. Sombart, *Die Geburt des Kapitalismus aus dem Luxus*, in: ders., *Liebe, Luxus und Kapitalismus. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung* (1912), Berlin 1986, S. 134 ff.

<sup>1171</sup> Das ist letztlich auch die kulturkritische Prognose für die industrialisierte Massengesellschaft, die ausschließlich auf die Befriedigung "künstlich" erzeugter Konsumbedürfnisse abzielt, vgl. Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt/M. 1982, insbesondere das Kapitel "Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug", S. 108 ff.

<sup>1172</sup> So auch Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 2, Teil 2, Kap. 16 "Wie die übertriebene Liebe zum Wohlstand dem Wohlstand schaden kann", S. 219 ff.

<sup>1173</sup> Zur Möglichkeit eines "guten" Fortschritts nach Rosminis Lehre, vgl. auch J.-M. Trigeaud, *Révolution et civilisation chrétienne dans l'esprit de la philosophie rosminienne*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione Francese*, cit., S. 167-204.

<sup>1174</sup> Den Konservatismus nicht als politisches Programm, sondern als Geisteshaltung analysiert auch K. Mannheim wissenschaftssoziologisch in *Konservatismus*, cit., insbesondere Teil 2, Kap. 4, S. 109 ff.

Bevölkerungsmehrheit geteilt wurde. Rosmini beschrieb sie als tendentiell a-politisch und traditionsverhaftet. Beim *Gros* ihrer Anhänger diagnostizierte er den dominanten Wunsch, ungestört die eigene "Lebensweise und die häuslichen Gewohnheiten" weiterleben zu können. Ein weiteres wichtiges Element konservativer Haltung war in seinen Augen eine pessimistisch-skeptische Grundeinstellung gegenüber Reformen, von denen man sich generell nichts Gutes erwartete. Normalerweise, so konstatierte er, gingen der Beharrungsimpuls und die Angst vor Neuerungen Hand in Hand.<sup>1175</sup> Progressives Denken übersetzte sich hingegen seiner Einschätzung nach eher in politisches Engagement. Es verfügte auch in höherem Maße über ausformulierte Theorien mit Wissenschaftsanspruch, weil sich Intellektuelle und Schriftsteller zu seinen Wortführern machten. Das bedeutete aber auch, daß es eher "wissenschaftliche" Irrtümer aufwies, also Denkfehler im Lehrgebäude.

Dies bot Rosmini die Hauptangriffsfläche. Der Grundfehler solcher Denksysteme bestand seines Erachtens im "Mißbrauch der Abstraktion". Empirische Daten wurden vernachlässigt, unzulässige Verallgemeinerungen dienten als spekulative Basis. Im Fall des progressiven Denkens führten diese Fehler zu einem verkürzten Begriff von *Fortschritt*: "Fortschritt an sich" (it. *progresso in genere*) wurde mit "Fortschritt zum Guten" verwechselt, und "Fortschritt" und "Bewegung" wurden in eins gesetzt. In einem Zirkelschluß folgte aus der Tatsache, daß *Fortschritt* zweifellos *Bewegung* war, jede Bewegung müsse dann auch ein Fortschritt sein:

"Mit diesem Trugschluß", monierte Rosmini, "basteln sie ihre Theorie der gesellschaftlichen Bewegung".<sup>1176</sup>

Die Idee der *Bewegung* hatte im modernen Fortschrittsdenken, so schien ihm, jeden differenzierteren Begriff von Fortschritt ersetzt:

"Man hat den Unterschied zwischen Vorwärtsgehen und Nicht-rückwärts-Gehen aus den Augen verloren, der den *Fortschritt* von der *Bewegung* unterscheidet."<sup>1177</sup>

Die von ihm kritisierte Variante der *movimento*-Lehre hielt er deswegen für so breitenwirksam und durchsetzungsfähig, weil sie in die allgemeinere Doktrin vom universalen Menschheitsfortschritt eingebettet war. Wie aber ließ sich ein Gesetz des Menschheitsfortschritts tatsächlich begründen ?

---

<sup>1175</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 458; so auch A. Kolnai, *Konservatives und revolutionäres Ethos*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 95-138.

<sup>1176</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 458; so entspricht es dem kulturkritischen Topos der Unterscheidung zwischen Reform "im guten Sinn" und "im schlechten Sinn", vgl. H. Sedlmayr, *Erneuerung als konservatives Prinzip*, cit., S. 82 ff.

<sup>1177</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 458.

In der Auseinandersetzung mit dem, was er als *mechanistisches* Fortschrittsdenken verurteilte, sah sich Rosmini genötigt, sein eigenes Fortschrittsmodell näher zu bestimmen. Auf die Ausgangsfrage, ob es einen *notwendigen* Fortschritt gebe, antwortete er mit einer Reihe von Präzisierungen: Er stellte klar, daß die Menschheitsgeschichte eine unendliche, ununterbrochene Abfolge von Ursachen und Wirkungen war, die jedoch nicht mechanisch gedacht werden durfte, weil der Ursachenfaktor *Freiheit* stets neu auftrat und wirksam wurde. Drei Aussagen schienen demnach möglich: Sie betrafen die Tatsache, daß die Geschichte des Menschengeschlechts einen Gesamtzusammenhang bildete<sup>1178</sup>; sodann die hermeneutische Zugriffsmöglichkeit auf den Ursache-Wirkung-Zusammenhang, die allerdings die *Sinnhaftigkeit* dieses Zusammenhangs noch nicht entschlüsselte; und drittens den Innovationsimpuls *Freiheit*, der jedoch, Rosmini zufolge, in seiner Reichweite nicht überschätzt werden durfte.<sup>1179</sup>

Entscheidend war für ihn die skeptische Diagnose, daß der Nachweis einer Entwicklung oder Abfolge im Sinne des Ursache-Wirkung-Prinzips keinen Beweis für einen Fortschritt als kontinuierlichen Fortgang zum *Besseren* darstellte.<sup>1180</sup> Nahm man zudem die *Natur* zwecks Analogie hinzu, wurde der Fortschrittsgedanke erst recht obsolet. Dasselbe galt, wenn man die Intervention der göttlichen Vorsehung unterstellte. Selbst wenn nämlich eine solche "höhere Lenkung" angenommen werden konnte, war damit keinesfalls die notwendige, apriorische Fortschrittsbewegung bewiesen.<sup>1181</sup> Denn es gab keinen zwingenden Grund für die Annahme, daß ein "Fortschritt", wie er der menschlichen Vorstellung entsprach, mit dem Zweck der Schöpfung identisch war. Für Rosmini stand zwar außer Frage, daß das *Gesamtergebnis* der Menschheitsgeschichte die Verwirklichung eines weisen und guten Plans war. Aber es war unbegründet, anzunehmen, der kontinuierliche Fortschritt der Menschheit zum Guten sei tatsächlich nach göttlichem Willen das geeignetste Instrument zwecks

<sup>1178</sup> So entspricht es der Logik des "christlichen Fortschritts", wie er insbesondere von Cesare Balbo vertreten wird; vgl. G. B. Scaglia, *Cesare Balbo*, cit., vor allem Kap. 8 (S. 203 ff.) und Kap. 11 (S. 275 ff.); ähnlich auch Giuseppe Mazzini, vgl. dazu E. Passerin d'Entrèves, *Le "religioni del progresso" nell'età romantica e il "vangelo" politico-religioso di Giuseppe Mazzini (1830-1836)*, cit.

<sup>1179</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich insbesondere auf Buch 4, Kapitel 17 von *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 459 ff.

<sup>1180</sup> Daraus speist sich seine Kritik an der Geschichtsphilosophie des Eklektizismus von Victor Cousin, vgl. auch S. Mastellone, *Victor Cousin e il Risorgimento italiano*, Florenz 1955, S. 147-159, sowie L. Malusa, *Il nesso teoresi-storiografia nella formazione del pensiero rosminiano*, cit., insbesondere Kap. 3, S. 135 ff.

<sup>1181</sup> Das ist einer seiner Haupteinwände gegen Hegels Geschichtsphilosophie, vgl. A. Negri, *Hegel e Rosmini filosofi della politica tra Rivoluzione Francese e Restaurazione*, cit.; zu Rosminis Hegel-Kritik vgl. auch P. Piovani, *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini*, in: ders., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Mailand 1963, S. 285-332; zu Hegels Geschichtsphilosophie vgl. auch K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., Teil 1, Kap. 5, S. 221 ff.

Vollendung des Schöpfungsprojekts. Eschatologisch ließ sich der Fortschritt folglich nicht beweisen.<sup>1182</sup>

Die entscheidende Pointe lag für Rosmini jedoch in dem Fazit, das aus diesen Überlegungen für die politische Philosophie und Regierungslehre zu ziehen war: Selbst wenn ein notwendiger Fortschritt *a priori* beweisbar wäre, so ließ sich daraus gleichwohl kein Regelkatalog für gute Politik ableiten. Die Annahme eines schicksalhaften, unvermeidlichen Fortschritts machte menschliche Anstrengung und mithin auch Regierungshandeln im Gegenteil nutzlos.<sup>1183</sup> *Geschichtsnotwendiger* Fortschritt erschien ihm daher keinesfalls als Vollendung von Freiheit und Tugend, sondern als deren Tod, ebenso wie er das Ende der Politik bedeutete, insofern Politik zur Voraussetzung hatte, daß der Gang der Dinge beeinflussbar war. Schicksalszwang und politisches oder moralisches Handeln schlossen, Rosmini zufolge, einander aus. Dem Fortschrittsgedanken ließ sich also keinerlei plausible Handlungsanleitung für die Politik entnehmen. Einer Regierungslehre lieferte das Modell des notwendigen Fortschritts keine Kriterien. Wenn dieses Modell den Gang der Geschichte insgesamt bestimmte, war das politische Handeln entweder komplett obsolet, oder es mußte zumindest festgestellt werden, daß das deterministische Modell keine Hilfestellung für die konkrete politische Verantwortungssituation bot.

Gegen die Idee vom notwendigen Fortschritt einer säkularisierten Geschichtstheologie bot Rosmini die Idee von der *Perfektibilität* des Menschen und der Gesellschaft auf. Perfektibilität meinte die "Fähigkeit, sich zu vervollkommen", als Veranlagung und als Möglichkeit, der der zwangshafte ebenso wie der schicksalhafte Aspekte fehlte und deren Gelingen oder Scheitern nicht vorherbestimmt war.<sup>1184</sup> Die Perfektibilität von Mensch und Gesellschaft gehorchte folglich keinem Linearitätsgesetz, welches ein weiteres Element des Fortschrittsdenkens darstellte, das er als Irrtum zu entlarven suchte. Gegen die Annahme eines linearen Geschichtsverlaufs sprach seines Erachtens die Evidenz der Geschichte, der er eine überlegene Autorität gegenüber jeder manipulativen Umdeutung zusprach. Nur um den Preis einer Vergewaltigung der Erkenntnisinstanz *Geschichte* ließ sich diese als lineare Fortschrittsentwicklung rekonstruieren.

---

<sup>1182</sup> Zur eschatologischen Dimension der Geschichte bei Rosmini vgl. O. F. Piazza, *Eschaton, eschata e cristologia del compimento: Apporti della "teodicea" di A. Rosmini all'escatologia*, cit., sowie G. Colzani, *Il compimento della creatura. L'antropologia soprannaturale come "ristorazione" della persona*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 273-292.

<sup>1183</sup> Zu diesem Dilemma des Fortschrittsglaubens vgl. neben K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., insbesondere S. 38 ff., auch ders., *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., S. 221 ff. ("Der Geist der Zeit und die Frage nach der Ewigkeit").

<sup>1184</sup> Zu Rosminis Idee der *perfettibilità*, zu der auf politischer Ebene die Emanzipation der Massen gehört, vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 315 ff.; vgl. auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 150 ff., S. 209 ff.

Zudem bedeutete eine solche Rekonstruktion unter dem Diktat der Linearität die Rechtfertigung des Bösen, das in der Geschichte begangen wurde. Eine teleologische Geschichtsdeutung aus dem Geist des Fortschrittsbewußtseins mußte Rosmini zufolge nämlich zu einer hochproblematischen Revision der Bewertungskriterien menschlichen Handelns führen. Für das politische Handeln schien daraus zu folgen, daß jede Politik legitimiert war, die sich in den Dienst des Fortschritts stellte - ja, ins Extrem gesteigert, folgte aus der Behauptung eines linearen Geschichtsverlaufs sogar, daß *absolut jede Politik* legitimiert war, weil sie - willentlich oder nicht - dem Fortschrittsgesetz gehorchte.

Daß es *de facto* um eine Revision der ethischen Maßstäbe ging - und nicht um eine echte moralische Besserung der Menschen - unterstellte Rosmini auch Condorcet als dem prominentesten Vertreter der Idee eines linearen Menschheitsfortschritts.<sup>1185</sup> Diesem warf er vor, als *Fortschritt* zu bezeichnen, was in Wirklichkeit lediglich eine *Veränderung* darstellte. Unter solchen Vorzeichen mußte sich die Prophezeiung von der sittlichen Vervollkommnung der Menschheit zwangsläufig selbst erfüllen, weil schlicht jede neue Entwicklung undifferenziert als moralisch überlegen bezeichnet wurde.

Die Entlarvung der Irrtümer des Fortschrittsdenkens in der geschilderten Variante spielte für Rosmini deswegen eine so wichtige Rolle, weil er in ihm nicht nur Scharlatanerie, sondern - wie im Falle der falsch verstandenen Gleichheit und wie im Falle des allmächtigen Fürsorgestaates - eine eminente Bedrohung der menschlichen Freiheit erkannte. Seine Kritik an diesen typischen Leitbildern der Moderne sollte die individuelle Freiheit verteidigen, zugleich aber auch den Handlungsspielraum für Staat und Politik definieren und sicherstellen. Gerade die Frage, ob es tatsächlich eine Gesamtbewegung oder universale Entwicklung der Menschheit gab und wenn ja, in welche Richtung und nach welchen Kriterien, war für diese Definition von unmittelbarer Bedeutung.

Wie wir gesehen haben, hat Rosmini die Annahme zurückgewiesen, die Staatsmacht handle - willentlich oder nicht - nach dem Diktat einer universalen Fortschrittsgesetzmäßigkeit. Dies schloß er aus zwei Gründen aus: Zum einen, weil er die Existenz einer solchen Gesetzmäßigkeit bestritt; zum anderen - und das war der politisch entscheidende Grund - weil er der Ansicht war, daß aus dem universalen Menschheitszusammenhang keinerlei Handlungskriterien für den *konkreten* Staat deduzierbar waren. So konstatierte er:

---

<sup>1185</sup> Er bezieht sich natürlich auf Condorcets *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, cit.; zu Condorcets Geschichtsphilosophie vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 87 ff.; zu Condorcet als Anwalt der revolutionär errungenen Rechte, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 65 ff., S. 80 ff., passim.

"Was die Menschheit insgesamt angeht, so ließe sich daraus keine Regel für eine gute Regierung ableiten, selbst wenn sicher bewiesen wäre, daß diese Bewegung immer gradlinig fortschreitet."<sup>1186</sup>

Sein Postulat lautete vielmehr, jede Regierung müsse sich dafür engagieren, "den regierten Staat im Guten weiterzubringen." Die Zuständigkeit der Staatsmacht betraf den *einzelnen* Staat und seine Gesellschaft. Rosmini hat diesen Punkt betont, weil ihm die Alternativen großen Risiken zu bergen schienen: Betrachtete man die Staatsmacht nämlich als Agenten des Menschheitsfortschritts, so folgte daraus entweder ihre vollständige Ohnmacht, weil der Fortschritt notwendig und nicht steuerbar war; oder es folgte daraus ihre ungeheure Aufwertung zum Vollzugsorgan des Fortschritts mit den entsprechenden Vollmachten. Diese beiden Denkmöglichkeiten hat er scharf zurückgewiesen. Die Staatsmacht durfte sich seines Erachtens selbst dann nicht der konkreten Verantwortung für die *società civile* entziehen, wenn nachgewiesen werden konnte, daß das Menschengeschlecht insgesamt davon möglicherweise profitierte. Sie durfte *keinesfalls* die ihr anvertraute Staatsgesellschaft zugunsten des Menschheitsschicksals vernachlässigen oder gar opfern. Wenn sie gegenüber der eigenen Gesellschaft versagte, war dies auch dann schuldhaft, wenn sich erweisen sollte, daß sich diese Schuld für die Menschheit günstig auswirkte. Ein solcher Rückgriff auf die universale oder gar eschatologische Dimension bot ihr keinerlei Rechtfertigung. Eine wie auch immer geartete *Staateschatologie* mußte mit allem Nachdruck zurückgewiesen werden.<sup>1187</sup>

Rosmini hat in diesem Zusammenhang die Staatsmacht noch einmal gründlich jeder metaphysischen Dimension entkleidet.<sup>1188</sup> Es konnte für ihn keine Staatsapologie geben, gemäß welcher die Rettung der Menschheit Regierungs- oder Staatsaufgabe war. Der Staat stellte keine metaphysische Erlösungsinstanz in der Christus-Nachfolge dar und konnte daher aus dieser Funktion auch keine Kompetenz oder Legitimation ableiten. Seine Zuständigkeit war begrenzt, verfügte dafür aber auch über eindeutige Handlungskriterien. Rosmini lieferte damit eine wichtige Präzisierung der Analogie zwischen "göttlicher Weltenlenkung" und "weltlicher Regierung", die er selbst ins Spiel gebracht hatte und die im Sinne einer Gottesgnadenlehre mißverständlich war.<sup>1189</sup> Aus der Analogie zwischen göttlicher und

<sup>1186</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 461.

<sup>1187</sup> Das Thema wird vertieft bei P. Sapienza, *Le motivazioni della critica al perfettismo politico di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 469-480.

<sup>1188</sup> Daher resultiert nicht zuletzt seine Distanz zu Hegels Konzept vom "absoluten Staat", die vor allem Giorgio Campanini betont hat, vgl. ders., *Rosmini politico*, cit., passim; vgl. auch L. Lenner, *Soggettività e diritto in Hegel e Rosmini. Elementi per un confronto attuale*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 403-419 (mit weiterführender Literatur).

<sup>1189</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 118, S. 130.



menschlicher Regierung sollte die staatliche Macht weder ihre Legitimation beziehen, noch sollte ihre Kompetenzfülle illustriert werden. So, wie er die Analogie verstand, bezog sie sich nicht auf das Kriterium der Allmacht, sondern allein auf die *Prinzipien guter Politik*, deren oberstes die weise Selbstbeschränkung war.

Die strikte Trennung zwischen dem Verlauf der Weltgeschichte und der Verantwortung im Rahmen der einzelnen *società civile* machte jedoch die Frage nach möglichen Entwicklungsgesetzmäßigkeiten der Menschheit als Ganzer nicht obsolet. Was die Entwicklungsgesetze der einzelnen politischen Gesellschaft anging, hatten wir gesehen, daß Rosmini zwischen antik-heidnischen Gesellschaften und den Gesellschaften der christlichen Zeit prinzipiell unterschied. Während jene zyklisch verliefen, pendelten diese zwischen Vollendung und Zerstörung, besaßen aber eine stabile Basis und waren daher zur Steigerung ihrer humanen und zivilen Qualität imstande. Im Sinne der Steigerung dieser Qualitäten wirkte konkret die "gute Regierung".

Was hingegen die Entwicklung der Menschheit insgesamt betraf, äußerte sich Rosmini vorsichtig. Er versuchte behutsam, ein eigenes Konzept in Abgrenzung von klassischen Verlaufsmodellen zu entwickeln. Für "vollkommen haltlos" und widerlegt hielt er Condorcets linear-aufsteigende Geschichtskonstruktion.<sup>1190</sup> Giambattista Vicos Zyklus-Theorie ließ sich seines Erachtens zwar als Antithese zu Condorcet lesen, wurde aber auch verworfen, weil sich der neapolitanische Philosoph auf eine zu schmale empirische Basis gestützt hatte. Rosmini kritisierte an Vico dessen exklusives Interesse für die antike Geschichte, das es diesem verwehrt hatte, die prinzipiell neue Qualität der Geschichte unter dem Christentum zu erkennen.

Die gesamte Diskussion krankte aber seiner Ansicht nach daran, daß nicht hinreichend geklärt wurde, welcher Fortschritt überhaupt gemeint war. Er schloß prinzipiell aus, daß Aussagen über die Möglichkeit eines Fortschritts der Menschheit als Ganzer *in puncto* Tugend und Glück gemacht werden konnten. Die Spekulation darüber hielt er für müßig, weil sie die *arcana* der Schöpfungsordnung berührten.<sup>1191</sup> Gleichwohl schien ihm evident, daß von einer prinzipiellen *moralischen* Überlegenheit der "fortschrittlichen Völker", die an der Spitze der Menschheitsentwicklung marschierten, jedenfalls *nicht* gesprochen werden konnte.

---

<sup>1190</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 462.

<sup>1191</sup> Kant hingegen begründet seine Absage an ein Fortschrittsmodell, das einen Menschheitsfortschritt *in puncto* Moralität unterstellt, mit dem Hinweis darauf, daß das "Quantum des Guten in der Anlage" der menschlichen Natur nicht steigerbar ist, vgl. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein*, cit., S. 163 ff.; sowie die Kritik an der "eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte" im *Zweiten Abschnitt* von *Der Streit der Fakultäten*, cit., hier S. 186.

Interessanter, weil der wissenschaftlichen Beobachtung zugänglich, war hingegen der verstandesmäßige Fortschritt der Menschheit und "die damit korrespondierenden äußeren Formen der Gesellschaft".<sup>1192</sup> Unter der Prämisse, daß die *staatliche Ordnung* das Produkt der verstandesmäßigen Entwicklung darstellte, ließ sich die Zivilisations- und Kulturgeschichte unter dem Christentum durchaus als Fortschrittsgeschichte rekonstruieren. Einen wichtigen Anhaltspunkt für ein geeignetes Verlaufsmodell fand Rosmini bei Johann Gottlieb Fichte, dessen Bild von der Spirale als Modell für den Fortgang der Menschheit er für genial und plausibel hielt.<sup>1193</sup> Die Entwicklung der Menschheit als spiralförmige Bewegung zu beschreiben, erschien ihm deswegen besonders überzeugend, weil auf diese Weise Konstanz und Innovation gleichwertig berücksichtigt und integriert wurden.

Trotz seines Beifalls für Fichtes Modell bedurfte dieses seiner Ansicht nach jedoch noch der genaueren Ausarbeitung, beispielsweise hinsichtlich der *Protagonisten* des Fortschritts. Deswegen schlug er selbst ein Modell vor, in dem "die vom Christentum gestützte Gesellschaft" Protagonist des Fortschritts war, der sich als Doppelbewegung, bestehend aus Verstandesfortschritt und Fortschritt der Gesellschaftsordnung, spiralförmig nach oben schraubte.<sup>1194</sup> Die Umdrehungen der Spirale (it. *rivoluzioni*) weiteten sich nach oben aus und signalisierten die unendliche, universale Ausdehnung des Fortschritts.

## **VII.2.) Das Risiko Gleichheit**

### **VII.2.1.) Gerechtigkeit und Wohlfahrtsstaat**

In der Diskussion um die Methoden und Kriterien der politischen Verwirklichung von Gerechtigkeit und Billigkeit hat Rosmini eine Position gegen alle jene Richtungen eingenommen, die er ohne weitere Differenzierung als "radikal", "liberal" oder "egalitaristisch" bezeichnete. Ihnen - und insbesondere ihrem Hauptvertreter Jeremy Bentham - warf er vor, die soziale Gerechtigkeit in Abkehr vom traditionellen *Bonum*-Gedanken von einer Staatsnutzen-Kalkulation abhängig zu machen.<sup>1195</sup> Das verletzte die

<sup>1192</sup> Hier befindet er sich im Einklang mit Kants Idee von der Entwicklung der *società civile* als dem eigentlichen Indikator des Menschheitsfortschritts, vgl. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, cit., Achter Satz, S. 33 ff., ders., *Der Streit der Fakultäten*, cit., S. 190 ff.

<sup>1193</sup> Vgl. J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), hg. von A. Diemer, Hamburg 1978; vgl. zu Fichtes Geschichtsphilosophie S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte*, Mailand 1993; Goethe dagegen sah das Bild vom spiralförmigen Geschichtsverlauf skeptisch: "Will man ihr [i.e. der Geschichte] auch eine Spiralbewegung zuschreiben, so kehrt sie doch immer wieder in jene Gegend, wo sie schon einmal durchgegangen. Auf diesem Wege wiederholen sich alle wahren Ansichten und alle Irrtümer", in: *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans*, zit. in: *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, hg. und eingeleitet von K. Rossmann, Basel o.J., S. 112.

<sup>1194</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 462.

<sup>1195</sup> Zu Rosminis Utilitarismus-Kritik vgl. auch G. Pontara, *L'utilitarismo classico e la dottrina etica di Rosmini*, cit., sowie A. V. Castagnetta, *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, cit.

Menschenwürde, insofern das *Staatswohl* zum Maßstab für die Einschätzung des *Wertes* eines Menschen erhoben wurde.

Aber nicht nur die Bewertung des Bürgers allein nach seiner Funktionstüchtigkeit zum Nutzen des Gemeinwesens verhinderte in Rosminis Augen die Befolgung des Angemessenheitsgebots. Der egalitaristische Materialismus, dessen er Bentham beschuldigte, erklärte den Wohlstand und das Wohlergehen der "größten Zahl" zum Kriterium sozialer Gerechtigkeit.<sup>1196</sup> Rosmini war davon überzeugt, daß eine solche Lehre in die Unmenschlichkeit führen mußte, weil sie dem einzelnen und den Minderheiten die Anspruchsberechtigung entzog.<sup>1197</sup> Das Prinzip der "größten Zahl" rechtfertigte den Wohlstand vieler auf Kosten einiger. Diesem Grundsatz hielt er das Postulat entgegen, daß um des Wohlergehens einer bestimmten Gruppe willen niemand als Opfer von vornherein einkalkuliert werden dürfe.<sup>1198</sup>

Er beanstandete dabei nicht die tatsächlichen sozialen Differenzierungen, die Schlechterstellungen und Benachteiligungen einschlossen, sondern er polemisierte dagegen, daß das "liberale" System der Volkswohlfahrt à la Bentham *vom Prinzip her* auf Kosten der Minderheit zum Nutzen der Mehrheit funktionierte.<sup>1199</sup> Nach der traditionellen christlichen Lehre hingegen war die soziale Benachteiligung gerechtfertigt als Folge des Schicksals, des eigenen Verschuldens oder des Willens der Vorsehung.<sup>1200</sup> Nach der neuen Lehre war sie durch das Wohlergehen der Mehrheit gerechtfertigt. Wie im Falle der *politischen* Demokratie schien folglich auch die *ökonomische* Demokratie notwendigerweise zur *Tyrannie der Mehrheit* zu führen.<sup>1201</sup> Gesetzgebungsverfahren und Verteilungsverfahren, die nach der

<sup>1196</sup> Rosmini erwähnt nicht (möglicherweise, weil ihm der Sachverhalt unbekannt ist), daß die Formel vom "größten Glück der größten Zahl" nicht von Bentham stammt, sondern sich bereits bei Cesare Beccaria findet (dt. "das größte Glück, verteilt auf die größte Zahl", it. "la massima felicità divisa nel maggior numero"), vgl. ders., *Dei delitti e delle pene* (1764), Mailand 2001, S. 2; auch Hutcheson und Helvétius benutzen diese Formel, vgl. dazu R. Shackleton, *The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase*, in: "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century" 90 (1972), S. 1461-82; zu dieser Maxime als dem sozialetischen Grundsatz des Utilitarismus vgl. auch U. Bernbach, *Liberalismus*, cit., S. 325 ff.

<sup>1197</sup> Heftige Kritik an dem Prinzip, daß die "Mehrheit" sowohl *Kriterium*, als auch *Nutznieserin* politischer Entscheidungen zu sein habe, findet sich auch in der *Philosophie des Rechts*, cit., Bd. 2, Nr. 1738.

<sup>1198</sup> In der *Philosophie des Rechts* kritisiert Rosmini Bentham darüber hinaus dafür, daß dieser das *Recht* an dessen *Durchsetzbarkeit* knüpft, vgl. ders., *Filosofia del diritto*, cit., Buch 2, Kap. 2, Art. 2, § 2, Nr. 349-350.

<sup>1199</sup> Zum Vorrang der *Mehrheit* bei Bentham vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., Kap. II.2.1, S. 198 ff. (mit weiterführender Literatur); zu Rosminis Kritik an Bentham's "gleichmacherischer" Lehre, vgl. auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 120 ff.

<sup>1200</sup> Vgl. H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, cit., Teil 2 "Das christlich-mittelalterliche Naturrecht", S. 48 ff.

<sup>1201</sup> Rosmini geht also noch einen Schritt über Kant hinaus: Kant hatte gegen den "Wohlfahrtsdespotismus" protestiert und sich dagegen verwahrt, daß die "Glückseligkeit" zum Staatszweck erklärt werde; Rosmini stimmt mit ihm überein, begründet dies aber angesichts eines Utilitarismus, für den die Mehrheit Subjekt der Staatswohlfahrt ist; zu Kants Abwehr des "Wohlfahrtsdespotismus", vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 57 f.

Majoritäts-Regel funktionierten, hielt Rosmini für tendentiell tyrannisch, weil sie *von ihrem Prinzip her* keinerlei Minderheitenschutz boten.<sup>1202</sup>

Für die Regierungslehre zog er aus dieser Kritik die Schlußfolgerung, daß, analog zum politischen Gesetzgebungsverfahren, auch im Falle der ökonomischen Verteilungsverfahren verhindert werden mußte, daß es zu einer Identität von Regierung und Mehrheitsvertretung kam. "Klug" und "wohlthätig" war die Regierung bei der Güterverteilung nicht, wenn sie die Interessen eines Teils der Bevölkerung vertrat - auch wenn dieser Teil die Mehrheit war. Die Hoheit der Regierung war vielmehr auch hinsichtlich der wirtschaftlichen Ordnung allein durch ihre Gemeinwohlverpflichtung legitimiert, nicht jedoch durch das Mehrheitsvotum.

Zugleich aber hat Rosmini immer wieder betont, daß die Regierung nur ein in seinen Mitteln und seiner Reichweite sehr eingeschränktes Ordnungsinstrument darstellte.<sup>1203</sup> Diese Einsicht schien ihm im Bewußtsein breiter Bevölkerungskreise sträflich vernachlässigt. Die dominanten zeitgenössischen Lehren kultivierten vielmehr seiner Auffassung nach einen Widerspruch, der darin bestand, daß zwar nominell die politische Allmacht des Staates gebrochen werden sollte, daß aber zugleich *in puncto* Güterproduktion und -verteilung eine schier unbegrenzte Machtfülle des Staates erwartet wurde.<sup>1204</sup> So stellte er kritisch fest:

"Das Volk und die Vertreter der populären Theorien glauben, mit den Mitteln der Regierung ließe sich jede beliebige Menge an Gut herstellen, so daß alle Menschen ohne Ausnahme davon reichlich hätten."<sup>1205</sup>

Dieser Erwartung an einen allmächtigen Wohlfahrtsstaat hielt er entgegen, daß *Erfahrung* und *rationale Überlegung* lehrten,

"daß es keine Regierung und keine Verfassung gibt und geben kann, die imstande wäre, Güter ohne Grenzen herzustellen und alle Übel aufzuheben."<sup>1206</sup>

Unaufgeklärtheit und Passivität des Volkes waren Rosmini zufolge für solche realitätsfernen Vorstellungen von den Möglichkeiten der Politik ebenso verantwortlich wie eine

<sup>1202</sup> Zu Rosminis Adaptation der toqueville'schen Lehre von der "Tyrannei der Mehrheit", vgl. M. Tesini, *Rosmini lettore di Tocqueville*, cit., sowie E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dispotismo*, cit.; zu Tocquevilles Sorge vor einer "tyrannischen" Entwicklung der Demokratie, vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., Kap. 4, § 15, S. 143 ff., sowie F. M. De Sanctis, *L'ordine democratico nel pensiero di Tocqueville*, cit.

<sup>1203</sup> So beispielsweise in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 436.

<sup>1204</sup> Dies gilt für Bentham's liberal-utilitarisches System ebenso wie für die Frühsozialisten; vgl. auch P. Costa, *Civitas*, cit., S. 198 ff., S. 308 ff.; zur liberalen Kritik am Souveränitätsanspruch des Staates, vgl. auch H. Strakosch, *Liberalismus und Konservatismus. Gegensatz und Möglichkeit einer Synthese*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 489-522.

<sup>1205</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 436.

<sup>1206</sup> Ebd.

Staatstradition patriarchalischer Für- und Vorsorge.<sup>1207</sup> Der Umgang mit der politischen Praxis und mit ihrer Wissenschaft offenbarte hingegen die Begrenztheit der effektiven Macht. Diese Pointe hat er immer wieder angeführt: Während er übersteigerte Erwartungen und politische Allmachtsphantasien für die Folge von Politikferne hielt, führte die Introspektion des politischen Geschäfts seines Erachtens zwingend zu einem bescheiden-nüchternen Verständnis von Politik als der Kunst des Machbaren innerhalb sehr enger Grenzen. Darin - und das war das Entscheidende - lag für ihn die plausibelste Begründung für eine tatsächliche, konstitutionelle Begrenzung der politischen Macht. Ein Allmacht-Anspruch *seitens* des Staates war hingegen ebenso abwegig wie ein Allmacht-Anspruch *an* den Staat seitens der Bürger.

Entsprechend forderte er, daß der Staat angesichts seiner effektiven Machtlosigkeit bei der Verteilung der Güter sehr zurückhaltend und selbstkritisch vorgehen mußte und keinesfalls die Rolle einer innerweltlichen Kompensationsinstanz für soziale Ungleichheit übernehmen durfte. Dieses Anliegen war ihm um so wichtiger, als für ihn außer Frage stand, daß Billigkeit und Verteilungsgerechtigkeit (it. *equità e giustizia distributiva*) gerade *nicht* in der gleichförmigen Güterzuteilung bestanden, sondern in der Angemessenheit von Lohn und Strafe gemäß Leistung und Anstrengung respektive Verweigerung und Versagen.<sup>1208</sup>

Diese Lehre wurde aber, so schien ihm, von den wichtigsten Strömungen des modernen Denkens in Frage gestellt. Unter wechselnden Namen - Materialismus, Liberalismus, Radikalismus, Egalitarismus, Hedonismus - verbarg sich seiner Ansicht nach ein und dieselbe Ideologie, die nicht nur ein gleiches Recht aller auf Hab und Gut, sondern ein Recht aller an *gleichem* Güterbesitz propagierte. Von diesen Lehren in ihren unterschiedlichen Spielarten ging seines Erachtens die größte Gefahr für eine wahrhaft gerechte Politik aus, und folglich konzipierte er weite Teile seiner politischen Philosophie als Widerlegung der Gleichheitsdoktrin.<sup>1209</sup> Seine Kritik rekurrierte dabei jedoch nicht auf das traditionelle Argument der vermeintlich gottgewollten Ungleichheit gemäß der Schöpfungsordnung, sondern auf eine bürgerliche Leistungsethik, die auch die sittliche Gutheit und die Achtung der Gesetze als preiswürdige Leistung einschloß.<sup>1210</sup> Die Leugnung einer solchen Leistungs-

<sup>1207</sup> Deren Entwicklung im 19. Jahrhundert beschreibt D. Blasius, *Konservative Sozialpolitik und Sozialreform im 19. Jahrhundert*, cit.

<sup>1208</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 438; vgl. dazu auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., Kap. 8, S. 147 ff., S. 174 ff.

<sup>1209</sup> Grundlegend hierzu immer noch P. Piovanini, *Teodicea sociale*, cit., Kap. 3-4, S. 97 ff., sowie speziell zur Sozialismus-Kommunismus-Kritik G. Goisis, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, cit.

<sup>1210</sup> Vgl. A. F. Ferrari, *Diritto e economia secondo il Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, cit., S. 299-302.

und Verdienstethik durch die Forderung nach gleichmäßiger Zumessung der Güter, unabhängig von der individuellen Verantwortung, bedeutete hingegen,

"jemanden, der getreulich seine Verpflichtungen einhält, auf eine Ebene mit jemandem zu stellen, der sie nicht einhält [und] denjenigen, der das Streben der anderen nach Hab und Gut achtet, demjenigen gleichzustellen, der es nicht achtet."<sup>1211</sup>

In einer solchen "materiell verstandenen Lehre von der Angleichung der Güter" traf Rosmini zufolge volkswirtschaftliche Unvernunft mit Amoralität zusammen. Der eigentliche Zweck des politischen Gemeinwesens - die Ausbildung der Veranlagungen und die Entfaltung von Freiheit und Individualität - wurde durch diese Ideologien systematisch unterlaufen.<sup>1212</sup> Damit erschütterten sie die Grundfesten der Zivilisation, weshalb er ihr destruktives Potential in dramatischen Tönen angeprangert hat. Er war davon überzeugt, daß durch sie eine ganze Tradition abendländischen Denkens unterminiert wurde, gemäß welcher individueller Verdienst, Leistung und Anstrengung als buchstäblich *lohnenswert* galten, während die sich daraus ergebende soziale Differenzierung als ethisch vertretbare Bedingung des Menschheitsfortschritts anerkannt wurde.<sup>1213</sup>

Die Gefährlichkeit des Egalitarismus resultierte zusätzlich aus der verführerischen Kraft der Idee einer auf den ersten Blick vollendet gerechten Ordnung. Jedenfalls war durch sie jede Form von Privilegierung ein für alle Mal in die Defensive gedrängt.<sup>1214</sup> Rosminis politische Philosophie stellt in dieser Perspektive einen großen Versuch der Offensivverteidigung der gesellschaftlichen Ungleichheit um der Freiheit willen dar, konzipiert in der Ahnung, daß das Gleichheitsideal bereits definitiv die Legitimitätsüberlegenheit erobert hatte.<sup>1215</sup>

### **VII.2.2.) Das Paradox der Moderne**

So erklärt sich, daß seine Kritik vor allem auf das *Dammbruchargument* setzte. Denn es kam, so schien ihm, garnicht darauf an, ob im strengen Sinne Besitzgleichheit eingeführt wurde. Viel gravierender war, daß die Gleichheit allgemein zur Weltanschauung und zum Leitprinzip der modernen Gesellschaft geworden war und daß die politischen Maßnahmen zu ihrer

<sup>1211</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 439; zu Rosminis Kommunismus-Kritik vgl. auch D. Morando, *Antonio Rosmini e il comunismo*, in: "Rivista Rosminiana" 31 (1937), S. 99-137.

<sup>1212</sup> Die logische Inkonsequenz scheint Rosmini um so bemerkenswerter, als beispielsweise zu Fouriers Programm ja ausdrücklich die freie Entfaltung der Individualität gehörte, vgl. zu Fourier auch M. Moneti, *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, Florenz 1979.

<sup>1213</sup> Zur Defensive der Ungleichheitsbegründung in der Moderne, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 73 ff.; vgl. auch A. Kolnai, *Konservative und revolutionäres Ethos*, cit.

<sup>1214</sup> Vgl. auch H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992, insbesondere Kap. 8 und 9, S. 177 ff.

<sup>1215</sup> Dies ist vor allem Tocquevilles große Intuition, die direkt oder indirekt immer wieder in *Über die Demokratie in Amerika* thematisiert wird, beispielsweise Bd. 1, Teil 2, Kap. 5, Kap. 7; Bd. 2, Teil 1, Kap. 8, Teil 2, Kap. 1-4; Teil 4, Kap. 1, Kap. 6.

möglichst umfassenden Sicherstellung und Kontrolle die Freiheitsspielräume zunehmend einschränkten. Wenn *Gleichheit* zum höchsten Gut der öffentlichen Wohlfahrt avancierte, bestand die Hauptaufgabe der Staatslenkung in deren Herstellung und Durchsetzung.<sup>1216</sup> Damit ließen sich alle Instrument und Methoden der Staatsmacht, die diesem Ziel dienten, rechtfertigen.

Die Ermächtigung des Staates als Konsequenz der Gleichheitsdoktrin blieb vielen ihrer Anhänger verborgen. Hier lag für Rosmini eines der faszinierendsten und zugleich bedrohlichsten Paradoxa der Moderne: Der "Geist der Gleichheit und Angleichung" (Rosmini sprach von *perequazione* oder *adequazione*) hatte die Menschen erfaßt, aber sie schienen ihm nicht wirklich aufgeklärt über das, was sie forderten. Die Moderne agierte nach Prinzipien, die die Menschen nicht verstanden und vor allem in ihren Konsequenzen nicht durchschauten. Die Folge war, daß die Inhumanität der politischen Maßnahmen zur Erzwingung der Gleichheit und die Humanität der ideellen Leitbilder und Fundamentalprinzipien der Moderne immer stärker auseinanderfielen.<sup>1217</sup> Der Preis der Gleichheit wurde entweder verschwiegen, oder er wurde nicht erkannt, und so war es möglich, daß sich die staatlichen Instrumente bei der Befolgung des Gleichheitsprinzips immer mehr verselbständigten.<sup>1218</sup>

Dabei folgte der Staat aber einem Prinzip, das forderte, er solle etwas objektiv Unmögliches leisten.<sup>1219</sup> Weil andererseits Gleichheit als Rechtsanspruch von ihrem Wesen her unerfüllt bleiben mußte, wurde sie zur ständig sprudelnden Quelle sozialer Unruhen, wie sie die moderne Epoche kennzeichneten. Wer sein Recht auf Gleichheit verletzt sah, glaubte, ein Recht auf dessen gewaltsame Durchsetzung zu haben.

Der Staat begegnete dieser Entwicklung, indem er sich zunehmend vom Garanten bloßer Rahmenbedingungen in einen allzuständigen Wohlfahrtsstaat verwandelte. Rosmini diskutierte diesen Prozeß am Beispiel Englands, das mit der Armensteuer die Grundversorgung von Staats wegen eingeführt und damit einen Rechtsanspruch auf Sicherung

<sup>1216</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 441. Zu Rosminis Diagnose, durch die Gleichheitsdoktrin der Moderne werde der allmächtige Staat legitimiert, dessen Aufgabe es sei, jeden möglichen sozialen Unterschied zu unterdrücken, vgl. auch F. Mercadante, *Il regolamento della modalità*, cit., S. 232 ff.

<sup>1217</sup> Dies ist ein Topos, der sich in der sozialismuskritischen Literatur vielfach findet: Der Sozialismus ist nicht das, was er zu sein vorgibt, oder wie Donoso Cortès über Proudhon sagt: "Proudhon [...] ist das Gegenteil von dem, was er scheint; er tritt ein für die Freiheit und Gleichheit und begründet in Wirklichkeit einen Despotismus", in: J.-M. Donoso Cortès, *Der Staat Gottes*, hg. von L. Fischer, Karlsruhe 1935, S. 58; vgl. dazu auch H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, cit., S. 191 ff., S. 204 ff.

<sup>1218</sup> Rosminis *Gleichheitskritik* als Pendant zur *Abwehr des allmächtigen Staates* ist ein in der Forschung vielbeachtetes Thema, vgl. P. Piovan, *Rosmini e il socialismo risorgimentale*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto" 28 (1951), S. 76-93; D. Zolo, *Il personalismo rosmignano*, cit., S. 69 ff.; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 42 ff.; vgl. auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 165 ff.

<sup>1219</sup> "Objektiv unmöglich", weil, Rosmini zufolge, die Ungleichheit ontologisch begründet ist, vgl. P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 99-110.

des Mindestauskommens geschaffen hatte.<sup>1220</sup> In der *Philosophie der Politik* kommentierte Rosmini diese Maßnahmen kritisch. Zum einen schien ihm, daß ein Anspruch auf Grundversorgung zwar faktisch, aus kontingenten technischen Gründen, ausschließlich einem bestimmten Adressatenkreis zugesprochen werden konnte - zum Beispiel den Untertanen eines bestimmten Staates - daß eine solche Einschränkung aber rechtslogisch nicht aufrecht zu halten war. Es gab, vom Prinzip des Rechts her gesehen, entweder ein *Menschenrecht* auf Grundversorgung oder nicht, aber es konnte kein für Engländer reserviertes Recht geben - es sei denn durch rein willkürliche, positive Setzung, die dann aber auch jederzeit revidierbar war.

Zum anderen kritisierte er zwar nicht grundsätzlich die Idee einer Grundversorgung der Armen, verlangte aber eine nachhaltigere Diskussion über deren Rechtsgrundlage und vor allem über die Veränderungen, die eine solcher neuer *Rechtsanspruch* für das allgemeine *Rechtsbewußtsein* bedeutete.<sup>1221</sup> Er forderte, daß auch die Frage nach der *Entstehung der Armut* nicht ausgeklammert und vom Verantwortungsprinzip abgetrennt werden durfte. So wünschte er, daß beim Umgang mit schuldhafter Verarmung zwar die Christenpflicht zum Mitleid befolgt wurde, daß daraus aber kein *Recht* auf materielle Zuwendung abgeleitet werden konnte.<sup>1222</sup>

Die Absehung von der konkreten Verdienst- respektive Vergehenssituation geißelte er als typisch moderne "Abstraktion", die die Differenzierung zwischen Wohltätigkeit und Gerechtigkeit zunichte mache. Wie stets schien ihm, daß die Konsequenzen nur ungenügend bedacht worden waren. Er fürchtete, daß die Zunahme der auf Gleichheit zielenden Rechte alsbald notwendigerweise zu anarchischen, bürgerkriegsähnlichen Zuständen führen mußte. Denn jeder echte Rechtsanspruch berechtigte zur Gewaltanwendung, wenn die Durchsetzung

---

<sup>1220</sup> Vgl. G. R. Boyer, *An Economic History of English Poor Law, 1750-1850*, Cambridge 1990; vgl. auch F. M. Di Sciullo, *La povertà nella cultura politica inglese fra Burke e Malthus*, in: "Il pensiero politico" 23 (1990), S. 407-429; für die italienische Situation vgl. G. Farrell-Vinay, *Povertà e politica nell'Ottocento. Le opere pie nello stato liberale*, Turin 1997.

<sup>1221</sup> Rosminis Position zur Fürsorgepflicht des Staates wird analysiert bei P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 145-168. Es wird deutlich, daß die *Philosophie des Rechts* einen Schritt weiter in Richtung Fürsorgepflicht des Staates geht als die *Philosophie der Politik*. In dem späteren Werk verteidigt Rosmini zwar ebenfalls die "Ungleichheit der Besitztümer", weil sie dem von ihm favorisierten Prinzip entspricht, "der Natur zu folgen", aber er fordert auch, man müsse Vorkehrungen gegen die "schweren Übel" treffen, die die Besitzungleichheit mit sich bringt, von denen "die extreme Armut auf der unteren Seite der sozialen Skala" das schlimmste ist. Zur Abhilfe sieht er zwei Methoden: Sakramentales Ehelosigkeitsgelübde für Männer und Frauen in den unteren Schichten und Schutz der armen Familien durch die Staatsgesellschaft, vgl. *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 2630.

<sup>1222</sup> Damit distanziert er sich explizit von der Politisierung und Verallgemeinerung, die in der revolutionären Rede vom unterprivilegierten *Volk* zum Ausdruck kommt, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 93 ff. Rosmini steht allerdings dem revolutionär-utopischen Sozialismus ebenso fern wie der konservativen Sozialpolitik eines Lorenz von Stein, vgl. D. Blasius, *Konservative Sozialpolitik und Sozialreform im 19. Jahrhundert*, cit. Allgemein zum Umgang mit dem Problem der Armut und zur sozialen Frage in der politischen Philosophie des 19. Jahrhunderts vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., Teil 2, Kap. 1, S. 257 ff.



des Rechts verweigert oder behindert wurde. Da aber zugleich das Recht auf Gleichheit objektiv unerfüllbar war, mußte ein Dauerkonflikt folgen, dessen Fortgang er in dramatischen Tönen als Auflösung der Zivilisation, als Anarchie und Krieg aller gegen alle mit der finalen Durchsetzung des Stärkeren prophezeihte.<sup>1223</sup>

Eine Lösung versprach in seinen Augen nur die Abkehr von der Idee von einer Gleichheit, die auch materielle Werte umfaßte. Als materielle Gleichheit mißverstanden, konnte sie, Rosmini zufolge, nur um den Preis der Selbstzerstörung der Gesellschaft zu den Menschenrechten gezählt werden.<sup>1224</sup> Als solche mußte die Gleichheitslehre als Illusion entlarvt werden, deren schwache rechtsphilosophische Basis sich umgekehrt proportional zu ihrer destruktiven Kraft verhielt.

Für den problematischsten, destruktivsten Frustrationsverstärker hielt er dabei den *Sozialneid*.<sup>1225</sup> Ihn beurteilte er als die Folge des Anspruchs auf einen gleichen Anteil an den vermeintlich glücklichmachenden Objekten oder Leistungen. Von Staats wegen hatte daher alles zu unterbleiben, was diese Anspruchshaltung bestärken konnte. Rosmini war bewußt, daß diese Maxime mit dem Selbstverständnis des modernen Staats kollidierte. Denn insofern die Gleichheit zu den Gründungsideen der Moderne gehörte, schien es zwingend, daß sich der Staat zum Motor der Gleichheitsbewegung machte. Der Staat der Moderne besaß folglich ein Legitimationsdefizit, wenn er sich dieser Funktion entzog. Er befand sich in der Defensive, wenn er aktive gleichheitsfördernde Maßnahmen unterließ.<sup>1226</sup> Ein Gutteil von Rosminis politischer Philosophie diente dem Zweck, diese Auffassung auszuhebeln. Er wollte beweisen, daß nur ein solcher *Defensivstaat* überhaupt imstande war, seinen Beitrag zur größtmöglichen Annäherung an die Gleichheit zu leisten.<sup>1227</sup> Zwei Handlungsoptionen

<sup>1223</sup> Wenngleich seine Prognose für den Fall der vollständigen Durchsetzung der Gleichheitsdoktrin düster ausfällt, so fehlt ihr doch der hohe visionäre Ton, den beispielsweise Donoso Cortès in seiner Anklage gegen Proudhon anschlägt und mit dem er die apokalyptische Auflösung jeglicher Ordnung prophezeiht, vgl. ders., *Der Staat Gottes*, cit., *Einleitung*; vgl. dazu B. Menczer, *Spanischer Konservatismus*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 291-310; sowie J. M. Beneyta, *Apokalypse der Moderne. Die Diktaturtheorie von Donoso Cortès*, Stuttgart 1988.

<sup>1224</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 443. Entsprechend schreibt er in der Abhandlung *Die Verfassung gemäß der sozialen Gerechtigkeit*: "Die Verfassung muß die erste Form von Gleichheit sicherstellen, das heißt, sie muß für die Rechte aller Bürger denselben Schutz festsetzen, sowohl für die, die viele Rechte haben, als auch für die, die wenige Rechte haben: Diese Gleichheit ist von der Gerechtigkeit gefordert. Aber die Verfassung darf niemals versuchen, die konstitutive Gleichheit herzustellen, das heißt, es so einzurichten, daß alle Bürger dieselbe Quantität und dieselbe Qualität an Rechten besitzen: Das wäre die Zerstörung jeder Gerechtigkeit", in: ders., *Progetti di Costituzione. Saggi editi e inediti*, Mailand 1952, S. 109.

<sup>1225</sup> Auch in diesem Punkt findet er den entscheidenden soziologischen Anhaltspunkt bei Tocqueville, der in *Über die Demokratie in Amerika* das Phänomen des Sozialneides in demokratischen Gesellschaften behandelt hatte, cit., beispielsweise Bd. 2, Teil 2, Kap. 10, S. 189 ff.; vgl. dazu auch H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, cit., S. 197 ff.

<sup>1226</sup> Ebd., S. 207 ff. und Kap. 12 (über den Neiddruck als Zivilisationsfaktor), S. 295 ff.

<sup>1227</sup> So entspricht es bekanntlich John Stuart Mills Forderung nach einer Minimierung der Aufgaben der öffentlichen Hand, vgl. H. Jacobs, *Rechtsphilosophie und politische Philosophie bei John Stuart Mill*, Bonn 1965, passim.

blieben ihm deswegen versagt: Der Staat durfte weder den materialistisch-*sozialistischen* Weg gehen und Gleichheit durch Gütergleichmaß erzwingen, noch durfte er die materialistisch-*kapitalistische* Illusion schüren, durch Anstrengung und Leistung ließen sich die Lebensverhältnisse angleichen. Beide Varianten schienen Rosmini gleichermaßen perfide.<sup>1228</sup> Beide Wege störten die "natürliche Bewegung der Gesellschaft", weil sie auf unterschiedliche Weise einen Erwartungsdruck erzeugten, der zur permanenten Beschleunigung, Unruhe und letztlich sozialen Instabilität führte. Hierin lag für Rosmini nicht nur die verborgene Ursache von politischen Revolutionen, sondern auch der Grund für jenen "gegenstandslosen Handlungsdrang", der sich als Überdruß und *ennui* Ausdruck verschaffte und das alternative Lebensgefühl zum aktivistischen Tatendrang der Moderne darstellte. In Goethes *Dichtung und Wahrheit* fand er die glänzende psychologische Beschreibung dieser resignierten Lust- und Leidenschaftslosigkeit, die dann von den Dichtern der Romantik kultiviert worden war.<sup>1229</sup> Er schrieb das in seinen Augen destruktive Lebensgefühl nur indirekt der erzwungenen politischen Abstinenz zu, obwohl er diese fraglos für ein wichtiges Motiv der unrealistisch-utopischen Erwartungshaltung gegenüber der Politik hielt. Der eigentliche, tiefere Grund schien ihm in der Orientierungslosigkeit des modernen Glücksstrebens zu liegen.

Tatsächlich wurde das kollektive Ethos dadurch beschädigt, daß die allgemeine Unzufriedenheit der Bevölkerung aufgrund unerfüllter und unerfüllbarer Erwartungen zur Überschätzung der politischen Macht und ihrer Wirkmöglichkeiten führte. An die Staatsmacht wurde bereitwillig eine gefährliche Machtfülle delegiert, und diese stattete sich ihrerseits zunehmend mit einer Allzuständigkeit aus, die die Freiheit des einzelnen einschränken mußte. Erwartungsdruck und Vollmacht für den Staat bildeten zwei Momente desselben Prozesses. Diese Konzentrationswirkung hielt Rosmini für ein im politischen Bewußtsein sträflich unterschätztes Phänomen. Die Überschätzung der verantwortlichen Zuständigkeit der Staatsmacht einerseits und die Staatsvollmacht andererseits bedingten einander nicht nur, sondern entstammten seiner Ansicht nach auch derselben gedanklichen Quelle, nämlich der Hybris des Menschen.<sup>1230</sup> Die Berufung auf Sachzwänge oder administrative

<sup>1228</sup> Helmut Schoeck identifiziert in *Der Neid und die Gesellschaft* den Sozialneid sowohl als Motor des "sozialen Eudämonismus" der Wohlfahrtsökonomie als auch als den Motor des kapitalistischen Konsumismus (cit., S. 197 ff., S. 289 ff.)

<sup>1229</sup> J. W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, Teil 3, Buch 13, zit. in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 532 f.; zum "melancholischen" Lebensgefühl der Romantiker, vgl. A. Dolfi, *Leopardi e la malinconia del moderno*, in: S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi*, cit., S. 367-382, sowie S. Mainberger, *Felicità come indifferenza: Leopardi, Melville, Beckett*, ebd., S. 451-462.

<sup>1230</sup> Die Anklage, *hybrid* zu sein und den Menschen Gott gleichzusetzen, trifft vor allem Saint-Simon und seine Schule. Gegen ihn wendet sich Rosmini in der Schrift *I San-Simoniani* (1826/27), ed. in dem Sammelband *Frammenti einer Geschichte der Gottlosigkeit (Frammenti di una storia dell'empietà)*, Padua 1977; zur Präsenz

Notwendigkeiten konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß letzter und eigentlicher Grund für Machtanmaßung, Machtballung und "absolute" Macht die Überzeugung des Menschen von der eigenen grenzenlosen Verfügungs- und Regelungsgewalt war.<sup>1231</sup> Allerdings, so Rosmini, wurde diese selten offen als solche bezeichnet. Zu den Spielregeln der Moderne gehörte im Gegenteil die Kaschierung von Macht. Daher diente zur ideologischen Rechtfertigung der Allgewaltvorstellung und Machtkonzentration im Staat normalerweise der Verweis auf den Gemeinwohl-Nutzen und auf die notwendige Gleichbehandlung aller Bürger. Diese Verschleierung kam der Expansion des Anspruchsdenkens zugute, die eine der Begleiterscheinungen der neuzeitlichen Vorstellung vom allmächtigen und allzuständigen Staat darstellte. Die ältere Vorstellungen dessen, was "recht und billig" war, wurde ersetzt durch zunehmend verrechtlichte Ansprüche auf Partizipation am politischen und ökonomischen Wachstum. Von ideologiekritischer Warte aus ließ sich jedoch zeigen, so schien es Rosmini, daß die auf dieser Grundlage entwickelten Rechte oftmals interessengesteuerte Konstruktionen waren, die ihre Parteilichkeit wiederum mit dem Rekurs auf den Volkswillen oder die öffentliche Meinung oder den Gemeinnutz bemäntelten.<sup>1232</sup>

Die Allmachtsillusion des modernen Menschen hatte auf politischem Feld das *utopische Denken* generiert<sup>1233</sup>, das Rosmini für besonders gefährlich hielt, weil dessen Enttäuschungs- und Frustrationspotential besonders groß war.<sup>1234</sup> Für eine psychosoziale Gesetzmäßigkeit hielt er dabei das proportionale Verhältnis von Frustration und utopischem Charakter der angestrebten politischen Ziele: Je unerfüllbarer ein Wunsch und je unerreichbarer ein Ziel, desto frustrierender die permanente, vergebliche Anstrengung - mit den entsprechenden revolutionären Konsequenzen für die Gesellschaft. Das prägnanteste Beispiel für ein solches Engagement um eines Zieles willen, das nicht nur schwer zu erreichen, sondern sogar *absolut* ("von seiner Natur her") unerreichbar war, stellte in seinen Augen der Kampf um materielle Gleichheit in der Gesellschaft oder unter den Menschen überhaupt dar - streng zu unterscheiden von der nach seinem Dafürhalten realisierbaren "Gleichheit vor dem Gesetz". Folglich mußte es zu großen sozialen Spannungen kommen, wenn sich eine Partei die

---

des utopisch-christlichen Sozialismus in der Saint-Simon-Tradition in Italien, vgl. R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Turin 1973.

<sup>1231</sup> Zum revolutionären Topos, daß es keinen anderen Gesetzgeber als den menschlichen Willen geben könne, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 201 ff. (über die Herkunft der Idee von der *potestas absoluta*), sowie Kap. 6, S. 277 ff. ("Tradition und Geist der Revolution"). Zur Tradition der Begründung von "absoluter" und mithin "unfehlbarer" Macht vgl. auch R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., S. 265 ff.

<sup>1232</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 534.

<sup>1233</sup> Zum Zusammenhang von politischer Utopie und der Vorstellung der "Herstellbarkeit" erwünschter politisch-sozialer Verhältnisse, vgl. E. Nolte, *Was ist oder was war die "politische" Utopie ?*, in: R. Saage (Hg.), *Hat die politische Utopie noch eine Zukunft*, Darmstadt 1992, S. 3-14, und R. Zitlmann, *Träume vom neuen Menschen*, ebd., S. 27-34; vgl. auch R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., vor allem Kap. 2-4, S. 15 ff.

<sup>1234</sup> Zum Frustrationspotential der Utopie vgl. auch H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, cit., S. 86 ff.

materielle Gleichheit zum Ziel setzte, wie es die vielgescholtenen "Vulgär-Demokraten" taten.<sup>1235</sup> In ihrer extremsten Ausprägung führte diese Frustration zum tyrannischen Despotismus, den Rosmini sozialpsychologisch als Produkt gekränkter utopischer Allmachtsphantasie oder enttäuschten utopischen Gleichheitsanspruchs deutete.<sup>1236</sup> Fraglos stellte der Mechanismus der Enttäuschung ein kulturübergreifendes, anthropologisches Faktum dar; gleichwohl schien ihm *die Moderne* in besonderer Weise durch die entsprechenden politischen Folgewirkungen und Schäden gekennzeichnet. Denn nur das moderne Bewußtsein unterstand von seiner gesamten Disposition her dem ungeheuren Glücksdruck und der durch das Christentum induzierten Glückserwartung.<sup>1237</sup>

### **VII.2.3.) Ungleichheit und Stabilität**

Das Problem von Gleichheit und Ungleichheit interessierte Rosmini nicht nur als allgemeine ethische Frage, sondern als Herausforderung an die konkrete Regierungs- und Staatslehre. Insofern die Staatsmacht die Pflicht hatte, den Bürgern Hindernisse auf dem Weg zum Glück wegzuräumen, mußte sie sich mit der Frage befassen, ob Ungleichheit tatsächlich ein solches Glückshindernis darstellte, und wenn ja, wie der Staat damit verfahren sollte.<sup>1238</sup> Zunächst schloß sich der Roverertaner seinem Gewährsmann Tocqueville mit der Auffassung an, Ungleichheit sei eine *Frage der Wahrnehmung*, und es komme auf den Standpunkt an, von welchem aus man Gleichheit oder Ungleichheit betrachte. Ungleichheit schien demnach nur wahrnehmbar unter *potentiell Gleichen*, beispielsweise innerhalb derselben sozialen Klasse.<sup>1239</sup> Um Ungleichheit als Kränkung oder Unglück zu erfahren, bedurfte es also stets der tatsächlichen direkten Vergleichsmöglichkeit.

Daraus leitete Rosmini das *Lob der Klassentrennung* ab. Wo eine solche nämlich als selbstverständlich oder natürlich begriffen wurde, entstand der Wunsch nach Gleichheit erst gar nicht. Der Preis einer solchen gesellschaftlichen Situation mit tiefverwurzelten Klassenschranken bestand zwar in der Immobilität, aber der Aspekt der Sicherheit durch Stabilität und durch die Abwesenheit von Leidensdruck aufgrund von Ungleichheit wog dieses Manko seiner Ansicht nach wieder auf. Das indische Kastenwesen war seines

<sup>1235</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 261.

<sup>1236</sup> Ebd., S. 530 ff.; zu Rosminis Utopie-Kritik vgl. auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., Kap. 6, insbesondere S. 238 ff.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 120 ff., S. 174 ff.

<sup>1237</sup> Zum "Glücksdruck" der Moderne, vgl. R. König, *Modelle des Glücks*, cit.

<sup>1238</sup> Grundlegend zu dieser Thematik nach wie vor P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., insbesondere Kap. 3 und 4, S. 110 ff.; vgl. auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., insbesondere Kap. 8, S. 143 ff.

<sup>1239</sup> "So habe ich denn in den Vereinigten Staaten dieselbe Unrast des Herzens gefunden, die für den Menschen natürlich ist, wenn jeder bei ungefähr gleichen Bedingungen die gleichen Möglichkeiten des Aufstiegs hat. Ich stieß auf zahllose verschiedene Ausdrucksformen der demokratischen Regung des Neides", schreibt Tocqueville

Erachtens ein Indiz dafür, daß das Gleichheitsbegehren nicht zum anthropologischen Grundbestand des Menschen gehörte, sondern kulturbedingt und relativ gedeutet werden mußte.<sup>1240</sup>

Jede Art von politischer *Ordnung*, so schien ihm, schrieb die Ungleichheit fest, die daher prinzipiell als Grundmuster von Zivilität - nicht jedoch als Ursache von *Ungerechtigkeit* - betrachtet werden mußte. Rosminis Behauptung von der *Natürlichkeit* der Ungleichheit richtete sich gegen alle jene Denkrichtungen, die die Hypothese einer ursprünglichen, glückhaft-seligen Gleichheit unter den Menschen vertraten, welche erst durch die Etablierung von Privatbesitz zerstört worden war.<sup>1241</sup> Wahrer Menschheitsfortschritt mußte diesen Lehren zufolge in der Rückbesinnung auf die Anfänge und auf eine von der Geißel des Privateigentums unbeschwerte natürliche Gleichheit bestehen.<sup>1242</sup>

Entsprechende Ansichten sah Rosmini durch eine Vielzahl von Sozialphilosophien vertreten, die er unter dem gemeinsamen Nenner der Lehre von der Vorrangigkeit der Gleichheit vor der Ungleichheit subsumierte.<sup>1243</sup> Aus dieser gemeinsam geteilten Grundüberzeugung hatten sich dann, so schien ihm, heterogene Positionen entwickelt, deren Bandbreite durch so unterschiedliche Autoren wie Tommaso Campanella<sup>1244</sup>, Morelly<sup>1245</sup>, William Godwin<sup>1246</sup> und auf dessen Spuren Robert Owen<sup>1247</sup> sowie Claude-Henri de Saint-Simon<sup>1248</sup> und dessen

---

in *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 470; zum selben Thema auch Bd. 2, Teil 2, Kap. 17-20, S. 221 ff.

<sup>1240</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 554.

<sup>1241</sup> Prominentestes Beispiel ist natürlich Rousseau mit seiner berühmten Anklage gegen den Menschen, der als erster ein Stück Land zum Privatbesitz erklärt hatte und den Rousseau (kritisch) als den "wahren Gründer der bürgerlichen Gesellschaft" bezeichnet, vgl. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, cit., S. 173.

<sup>1242</sup> Vgl. zu Rosminis Kritik am utopischen Sozialismus auch A. M. Tripodi, *Il problema della libertà in Rosmini*, Rom 1976, passim, S. 122 ff.; L. Turiello, *Persona e società*, cit., S. 70 f., S. 97 ff.; einen guten Überblick über die Literatur zum Thema "Rosmini und der Sozialismus" bietet F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 264.

<sup>1243</sup> Vgl. zum Generalverdacht des "Utopismus", M. T. Antonelli, *L'antiutopismo nella dottrina giuridico-politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, cit., S. 173-186.

<sup>1244</sup> T. Campanella, *Sonnenstaat*, in: *Der utopische Staat*, hg. von K. J. Heinisch, Hamburg 1983, S. 111-170; vgl. dazu R. Saage, *Utopia als Leviathan. Platons "Politeia" in ihrem Verhältnis zu den frühneuzeitlichen Utopien*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 9-46.

<sup>1245</sup> Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois* (1755), hg. von G. Chinard, Paris 1950; dt. Üb. von E. M. Arndt (1845), *Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft oder der wahre Geist ihrer Gesetze*, eingeleitet von W. P. Wolgin und R. N. Coe mit einer Vorbemerkung und Anmerkungen von W. Krauss, Berlin (Ost) 1964; it. Üb. *Codice della natura*, hg. und eingeleitet von E. Piscitelli, Mailand 1952; zu Morelly vgl. auch R. Saage, *Das Vertragsdenken und die politischen Utopien der Aufklärung*, in: ders., *Vertragsdenken und Utopie*, cit., S. 67-92, hier S. 71 ff.

<sup>1246</sup> Zu William Godwin vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 113-122 und S. 676 f.

<sup>1247</sup> Zu Godwin's Einfluß auf Owen vgl. P. Lösche, *Anarchismus*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 4, Kap. 8, S. 415-447, hier S. 431; zu Robert Owens Sozialismus vgl. R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., Kap. 4, "Die politische Utopie als *Technischer Staat* in der industriellen Revolution", S. 151 ff.

<sup>1248</sup> Zu Claude-Henri de Saint-Simon vgl. I. Sotelo, *Die französischen Utopisten*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 4, S. 369 ff., sowie P. Costa, *Civitas*, cit., Teil 2, Kap. 3/2, S. 289 ff. (mit weiterführender Literatur). Zu Rosminis Kritik an Saint-Simon grundlegend F. Gentile, *Teologia politica, filosofia del diritto e scienza sociale nella critica di Antonio Rosmini al "Nuovo*

Anhänger vertreten wurde.<sup>1249</sup> Seine Kritik des Gleichheitspostulats sollte folglich eine jener politischen Grundannahmen treffen, die ihrerseits Ausgangsbasis für verschiedenartige, auf ihre Weise jeweils falsche und daher für die Gesellschaft schädliche Folgerungen geworden waren. Die Zusammenfassung aller dieser Positionen unter dem Etikett der falschverstandenen "Gleichheit" stellte damit auch den Versuch dar, deren innere Widersprüchlichkeit zu zeigen, insofern sie offenbar zur Legitimation ganz unterschiedlicher, miteinander in Widerstreit liegender politischer Systeme und Gesellschaftsordnungen herangezogen wurden.<sup>1250</sup>

Tatsächlich zielte Rosminis Angriff gleichermaßen auf die anarchistischen, die etatistischen und die sozialistischen Konsequenzen des Gleichheitspostulats sowie auf deren theoretische Begründung. Es ist allerdings aufschlußreich, daß er die *Sonnenstaat*-Utopie eines Campanella zwar verurteilte, aber letztlich auf sich beruhen ließ, während er mit nicht nachlassender Schärfe gegen die neueren anarchistischen und (früh)sozialistischen Ideen zu Felde zog. Denn er erkannte richtig, daß es sich bei ihnen nicht mehr nur um Gesellschaftskritik, sondern um die theoretische Planung der *Anpassung der Wirklichkeit* handelte, die Anspruch auf Realisierung erhob und dafür um Anhänger warb. Solche Ideen wiederum hielt er für um so gefährlicher, je deutlicher sie, wie in Morellys, Godwins oder Saint-Simons Fall (im Gegensatz zu Proudhon<sup>1251</sup>), aus einem christlichen Arsenal schöpften. Entsprechend attackierte er besonders diejenigen Schulen, von denen er fürchtete, daß sie sich - wissentlich oder nicht - des chiliastischen Potentials der christlichen Religion bedienten

---

*Cristianesimo*", in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illuminismo*, cit., S. 179-198; G. Goisis, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, cit.; P. Sapienza, *Le motivazioni della critica al perfettismo politico di Antonio Rosmini*, cit.

<sup>1249</sup> F. Arata, *Antonio Rosmini e le idee socialiste del suo tempo*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, cit., S. 187-193; sowie A. Dempf, *Rosminis Sozialphilosophie*, ebd., S. 78-88. Rosmini unterscheidet nicht prinzipiell zwischen den Utopien, die den Staat als Produkt der Natur anerkennen und reformierend erhalten wollen, und den anarchistischen Entwürfen, die den Staat "überwinden" und abschaffen wollen. Für den ersten Typus mag Morelly stehen, vgl. *Codice della natura*, cit., Teil 1, S. 56 ff.; für den zweiten Typus Godwin.

<sup>1250</sup> Zwei symptomatische Aussagen mögen dies veranschaulichen: "Das allgemeine Wahlrecht", schreibt Rosmini, "ist in seinen Konsequenzen dasselbe wie die Angleichung allen Besitzes. Es ist das Agrargesetz unserer Tage, das heutzutage in den Kommunismus einmündet. Was war denn der Grund für 1789 ? Das Stimmrecht wurde den einzelnen Personen gegeben und nicht an die Sachen gebunden" (in: *Progetto di costituzione per lo Stato romano*, in: *Progetti di costituzione*, cit., S. 30); "Der gemeinsame Nenner unserer Utopisten besteht darin, daß sie die Freiheit der Person auslöschen wollen, welche Bedingung und Quelle der bürgerlichen und politischen Freiheit ist wie überhaupt jeder anderen Freiheit. So findet man es in den Lehren Saint-Simons. So findet man es in den Lehren der Kommunisten, egal welchen Namen sie tragen. Das große Hindernis der Reformen, die sie wollen, ist stets die Freiheit. Stets ist das Opfer der Freiheit die erste Bedingung, die für das Erreichen ihrer riesigen Versprechen notwendig ist. [...]" (in: *Il Comunismo e il Socialismo*, in: *Opuscoli politici*, cit., S. 91 f.

<sup>1251</sup> Vgl. P. J. Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs um zur Geschichtsschreibung der Februarrevolution beizutragen*, hg. von G. Hillmann, Hamburg 1969; vgl. zu Proudhons antichristlichem Sozialismus K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 63 ff., sowie ders., *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., Teil 2, Kap. 1/6, S. 274 ff. ("Donoso Cortès und Proudhon: Die christliche Diktatur von oben und die atheistische Neuordnung der Gesellschaft von unten").

und aus der Verfälschung der religiösen Verheißung Profit zogen. Denn damit gefährdeten sie nicht nur die staatliche Ordnung durch Ideologisierung der Politik, sondern trugen auch zur Säkularisierung der Religion und zum Verlust der Transzendenz bei. Die Deutung der "Weltgeschichte" im Sinne eines "Heilsgeschehens"<sup>1252</sup> stellte in Rosminis Augen den subtilsten und gefährlichsten Aspekt des Anarchismus und des Sozialismus dar.<sup>1253</sup>

Deshalb widersprach er William Godwins Vision von einem Menschheitsfortschritt an Freiheit und Verstandesvermögen, der möglich sei, wenn das Urübel "Privateigentum" abgeschafft werde.<sup>1254</sup> In seiner anarchistisch-individualistischen Programmschrift *Enquiry concerning political justice and its influence on morals and happiness* hatte Godwin den Zusammenhang von Eigentum und Macht kritisiert. Da der Staat sich als Institution zum Schutz der Privilegien der Besitzenden und als Garant der ungerechten Güterverteilung erwiesen habe, müsse er zerschlagen werden. In dem 1793 erschienenen Traktat prophezeihte der Autor, es werde eine "glückliche Zeit" kommen, in der der Staat verschwunden sein werde. Diesem lastete er an, Ursache der menschlichen Verfehlungen zu sein, so daß nur seine Vernichtung die Unterdrückung und Unfreiheit aufheben könne.<sup>1255</sup> An die Stelle des Staates sollten kleine Distrikteinheiten treten; Entscheidungen würden durch Diskussionsversammlungen herbeigeführt. Der herrschaftsfreie Diskurs sollte an die Stelle obrigkeitlicher Vollmacht treten. So forderte Godwin:

„Die beste Garantie eines glücklichen Resultats liegt in freier, unbegrenzter Diskussion. In dieser Kampfbahn muß immer die Wahrheit siegen.“<sup>1256</sup>

Die Folge werde sein, so postulierte der aus einer calvinistischen Dissenterfamilie stammende Godwin, daß die autonomen Individuen gewaltfrei und vernünftig Verträge zur Regelung der Selbstverwaltung abschließen. Eine natürlich-vernünftige gesellschaftliche Selbstorganisation ohne Regierung werde das Ergebnis sein.<sup>1257</sup> Statt "ungerechter Verteilung des Besitzes" werde eine Besitzbeschränkung eingeführt, die jedem einzelnen nur das Lebensnotwendigste

<sup>1252</sup> Nach K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit.

<sup>1253</sup> Zur Deutung der politischen Philosophien der Neuzeit als "Ersatzreligionen", vgl. auch F. W. Graf, "Dechristianisierung". *Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, S. 32-66.

<sup>1254</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 77

<sup>1255</sup> W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (1793), 2 Bde., hg. von R.A. Preston, New York 1926, Bd. 1, S. 11.

<sup>1256</sup> Zit. nach A. Klein, *Anarchismus*, in G. Göhler/A. Klein, *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts*, in: H.-J. Lieber (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, cit., S. 259-656, hier S. 583.

<sup>1257</sup> Vgl. P. Ch. Ludz/Ch. Meier, *Anarchie, Anarchismus, Anarchist*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., Bd. 1, S. 49-109, hier 95 f.

als Privateigentum zugestehe.<sup>1258</sup> Alles Übrige sei Allgemeingut und frei verfügbar. Auch die Ehe erklärte der *Enquiry* zur freiheitsbeschränkenden Einrichtung, die es abzuschaffen gelte. Rosmini erkannte die Bedeutung einer solchen Position und ihre soziale Subversivität. Sie mußte ihn um so mehr herausfordern, als er von der politischen Anziehungskraft von Theorien überzeugt war, die auf einer positiven Anthropologie basierten und verkündeten, daß der Mensch gut und glücklich sein könne, wenn man ihn nur von bestimmten institutionellen und gesellschaftlichen Fesseln befreie.<sup>1259</sup> Die Ahnung von Güte und Glück hielt er für wirkmächtiger als die Einsicht in die Beschränktheiten der menschlichen Existenz<sup>1260</sup>, zumal sich diese Wirkungsmacht gerade der Tatsache verdankte, daß der Wunsch, gut zu sein, und die Hoffnung auf Glück zu den stärksten Antrieben der menschlichen Existenz gehörten.<sup>1261</sup> Um so genauer galt es zu prüfen, ob die logisch-ethische Verknüpfung richtig war, die solche Theorien zwischen der angenommenen natürlichen Gutheit des Menschen, seiner Glücksfähigkeit und den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen herstellten. Wie ließ sich beweisen, daß Gleichheit Gutheit produzierte und umgekehrt, daß Ungleichheit die Quelle der sittlichen Verfehlungen war ?

Rosminis Kritik am Gleichheitspostulat folgte Thomas Robert Malthus. Er verließ die ideologische Ebene, um mit einem Bündel aus anthropologischen, ökonomischen und demographischen Argumenten die Unhaltbarkeit des Sozialisierungsmodells zu beweisen. Er griff aus Godwins *Enquiry* jenen Passus heraus, auf den auch Malthus in seiner großen Abhandlung über das Bevölkerungswachstum ausführlich eingegangen war<sup>1262</sup>: Dabei ging es um die These, die Festschreibung des Eigentums sei für Unterdrückung und Amoralität verantwortlich und stünde daher dem zivilisatorisch-sittlichen Fortschritt im Wege. Malthus hatte Godwin mit der Behauptung zitiert,

"in einer Gesellschaft, in der alle Menschen im Überfluß lebten und alle gleichmaßen an den Wohltaten der Natur teilhätten, würden solche verkehrten Gefühle notwendigerweise erstickt. Das enge Prinzip des Egoismus verschwände. [...] Jeder wäre bereit, seine Einzelinteressen zu vergessen, um sich ganz dem gemeinsamen Interesse zu widmen. Niemand wäre der Feind seines Nächsten, denn jeder Grund für Streit entfielen."

<sup>1258</sup> W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, cit., Bd. 1, S. 12.

<sup>1259</sup> Zu Rosminis Kritik an der anarchistisch-sozialistischen Idealisierung der menschlichen Natur, vgl. auch F. Mercadante, *Cristianesimo e pessimismo sociale nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto", 35 (1958), S. 446-456.

<sup>1260</sup> Die Lehre von der (ontologischen) Beschränktheit menschlicher Möglichkeiten durchzieht Rosminis politische Philosophie, vgl. *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 118 f; *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 481.

<sup>1261</sup> Daß der Mensch "von Natur aus" gut und glücklich sein will und mithin "unfrei" handelt, wenn er Böses tut, gehört ebenfalls zu den Grundannahmen in Rosminis politischer Philosophie, vgl. *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 420 f.



Einer solchen Glücksvision schrieb Rosmini eine überwältigende politische Anziehungskraft zu. Gleichwohl attackierte er sie, weil er sie für ein Phantasieprodukt ohne Anhaltspunkt in der Wirklichkeit hielt. Sie war von den tatsächlichen Rahmenbedingungen "isoliert" und machte sich damit der schlimmstmöglichen denkerischen Verfehlung schuldig: Sie verzichtete auf einen "Platz", auf einen "Topos", in der Lebenspraxis.<sup>1263</sup> Zum Beweis ihres *utopischen* Charakters übernahm Rosmini die Lehre vom Bevölkerungswachstum, die Malthus im *Essay on the principle of population* aufgestellt hatte. Eine Situation des Überflusses an den "Wohltaten der Natur", wie Godwin sie für seine glücklich-sittliche Gesellschaft angenommen hatte, war demnach infolge des Gesetzes über den abnehmenden Bodenertrag bei steigender Bevölkerung, das Malthus zugrundelegte, ausgeschlossen.<sup>1264</sup> Diese Gesetzmäßigkeit und ihre Verelendungskonsequenzen, die der *Essay* in den dramatischsten Farben geschildert hatte, schienen Rosmini von erdrückender Evidenz. Er erklärte sie zur Grundlage jener "universalen Gesetze, die immer schon die Gesellschaft regiert haben".<sup>1265</sup> Schiere Naturnotwendigkeit diktierte solche Gesetze. Ihre Herkunft aus "Naturnotwendigkeit" garantierte ihre Universalität und erhob sie damit zum Erkenntnisziel und zum Praxiszweck jeder vernünftigen Gesetzgebung der Gesellschaft, die anderenfalls an ihrer "Widernatürlichkeit" zugrundegehen mußte.<sup>1266</sup> Privateigentum, so lautete die Konsequenz, war eine solche naturdiktierete, buchstäblich not-wendige Einrichtung zum Schutz des einzelnen und der Gesellschaft.<sup>1267</sup>

Denn die Glücks- und Humanitätsverheißungen, die dieses Institut aufheben wollten, unterlagen seiner Ansicht nach einem Denkfehler: Sie hielten das Privateigentum für die Quelle *aller* Ungleichheit und folglich aller Laster, die sie sich *nur* als Folge der Ungleichheit erklären konnten. In reduktionistischer Manier führten sie das sittliche Fehlverhalten des Menschen vollständig auf Leidenschaften zurück, die allesamt an Besitz geknüpft waren. Die Menschen traten miteinander über die Bezugsgröße der ungleichen Güterverteilung in

<sup>1262</sup> Th. R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, cit.; Rosmini benutzte die französische Ausgabe *Essai sur le principe de la population*, Paris 1833, die Godwin-Zitate dort auf den Seiten 331-333.

<sup>1263</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 77.

<sup>1264</sup> Vgl. H. Reichelt, *Nationalökonomische Theorien*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 3, S. 606 ff.; P. Costa, *Civitas*, cit., S. 282 f., S. 700 (mit weiterführender Literatur).

<sup>1265</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 79.

<sup>1266</sup> Zur naturrechtlichen Rechtfertigung gemäß "der Natur der Sache", vgl. A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile in Rosmini: materiali per uno studio*, in: "Ethos" 6 (1978), S. 17-55; allgemein zu dieser naturrechtlichen Begründungsfigur W. Maihofer, *Die Natur der Sache*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, cit., S. 52-86; sowie N. Bobbio, *Über den Begriff der "Natur der Sache"*, ebd., S. 87-103, und A. Baratta, *Natur der Sache und Naturrecht*, ebd., S. 104-163.

<sup>1267</sup> So auch in der Abhandlung *Von der natürlichen Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., S. 62: "Wenn das Prinzip des Eigentums zerstört wird, ist eine Staatsgesellschaft nicht möglich. Deren Zweck ist nämlich das Eigentum, und zwar in erster Linie dessen Schutz"; vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 194-237; F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 159 ff.

Verbindung, und die daraus resultierenden Gefühle waren sozialdestruktive Empfindungen wie Neid, Habgier, allgemein: Konkurrenzdenken und Konfliktneigung bis hin zur offenen Aggression.<sup>1268</sup>

Diese *ausschließliche* Rückführung menschlicher Untugenden auf die sozialen Umstände - und dann auch noch monokausal auf die Ungleichheit an materiellen Gütern, wie es die Vergesellschaftstheorien des Frühsozialismus taten<sup>1269</sup> - lehnte Rosmini ab. Sie sabotierte die individuelle Verantwortung und destabilisierte dadurch das Gemeinwesen.<sup>1270</sup> Daraus folgte aber nicht, daß nicht ein *Teil* des menschlichen Verhaltens gesellschaftlich konditioniert war. Nicht die Frage, ob überhaupt, sondern die Antwort auf die Frage, *in welchem Maße* menschliches Verhalten durch die gesellschaftlichen Einflüsse (fremd)bestimmt war, unterschied ihn von den kritisierten Autoren. Daß bei der Konditionierung des Menschen durch die Verhältnisse wiederum gerade der Frage nach der Güterverteilung eminente Bedeutung zukam, stand auch für Rosmini fest, aber diese Annahme begründete seines Erachtens die Exklusivität des Erklärungsmodells nicht.

Seine Rechtfertigung des Instituts "Privateigentum" zielte also nicht darauf ab, eine Interdependenz zwischen individueller Moralität und umgebender Ordnung, inklusive Güterverteilung, zu widerlegen. Es war ja im Gegenteil diese Interdependenz, die in seinen Augen den Anspruch der politischen Philosophie begründete, zwischen den Gesetzen und Institutionen des Staates und dem Ethos des einzelnen zu vermitteln. Da eine solche Wechselbeziehung bestand und da die gesellschaftlich-politischen Bedingungen die Sittlichkeit des einzelnen (mit)bestimmten, erforderte die Suche nach der "guten" Staatsordnung die Prüfung jedes einzelnen Bausteins der gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen. Denn indem sie die innere Verfassung der einzelnen Bürger beeinflussten, beeinflussten sie das tragende Element von Gesellschaft, von dessen Zustand Rosmini deren Krisenanfälligkeit oder Krisenresistenz abhängig machte. Prüfte man das sozialistische und das anarchistische Modell mit Blick auf die zentrale Frage, ob ein Rechtsinstitut oder eine gesetzliche Maßnahme eher stabilisierend oder eher destabilisierend wirkte, war für Rosmini, auf Malthus gestützt, die negative Antwort evident. Umgekehrt

---

<sup>1268</sup> Zur Kritik an der Eigentumstheorie der Frühsozialisten, vgl. B. Brunello, *La filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto" 12 (1932), S. 761-776; Rosmini wiederholt seine Kritik mit einer genaueren Klassifizierung der Schulen, je nach dem, ob sie arithmetische Besitzgleichheit fordern oder Kollektivbesitz, in der *Philosophie des Rechts*, cit., Bd. 1, Nr. 430-451.

<sup>1269</sup> Vgl. I. Sotelo und R. Bambach, *Utopie, Frühsozialismus und Sozialreform*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 4, S. 369-414.

<sup>1270</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 80 ff.

schien ihm der Effekt der *ungleichen* Verteilung der materiellen Güter für den ethischen Güterhaushalt der Bürger alles in allem eher günstig, stabilisierend zu sein.<sup>1271</sup>

Da aufgrund der Malthus'schen Lehre nicht gesagt werden konnte, daß die Abschaffung von Güterungleichheit bereits den Glückszustand garantierte - da im Gegenteil die Preisgabe bestimmter, das Sozialverhalten normierender Schranken zur Zerstörung der Gesellschaft führte - lag die Annahme nahe, daß solche Verhaltensregulierungen das *Natürliche* und die entsprechenden Einrichtungen das *Angemessene* für den Menschen darstellten. Um die Richtigkeit dieser Annahme zu beweisen, übernahm Rosmini von Malthus dessen gegen Godwin entworfenes Szenario der rapiden Verelendung einer Gesellschaft, die auf Privateigentum und reguliertes Fortpflanzungsverhalten verzichtete. In der dadurch ausgelösten existenzgefährdenden Krise konnte es im günstigen Fall zu einer Art *Neugründung* der zivilen Gesellschaft kommen. In Rosminis Fiktion trat eine bürgerchaftliche Versammlung zusammen und beriet über Abhilfestrategien. Die Versammlung, so schilderte er diese fiktive *Constituente*, mußte alsbald Konsens darüber erzielen, daß in der selbstverschuldeten Not die schwachen Guten benachteiligt wurden, während die starken Bösen profitierten. Um dies zu verhindern, kam man überein, die Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinverfügbarkeit des Besitzes zugunsten des Privateigentums abzuschaffen, mit dem Ziel, "jedem für die Früchte seiner Arbeit Schutz zu gewähren".<sup>1272</sup> Damit war der entscheidende Schritt zur Neukonstituierung der Gesellschaft getan:

"Auf diese Weise würden die Eigentumsgesetze aufgestellt, die denen sehr ähnlich wären, die sich alle zivilen Völker geben."

Buchstäblich der Not gehorchend, aber im Verfahren einer vernünftigen Beratung erkannten die Menschen gemäß dieser Gründungsfiktion, daß das Privateigentum ein lebensnotwendiges Schutzinstrument war. Ohne dieses Instrument setzte sich der Stärkere und Skrupelloosere durch, wobei Rosmini den Begriff "Recht des Stärkeren" ablehnte, weil es sich bei dessen Vorteilsnahme eben nicht um ein "Recht" handelte und noch nicht einmal um ein leviathanisches Instrument, das für sich in Anspruch nehmen konnte, eine effektive Ordnung zu schaffen und die Gesellschaft zu stabilisieren.

Die von Godwin behauptete Identität von Natürlichkeit und Gleichheit sowie von Gleichheit und Glück war damit aufgebrochen. Für Rosmini stand jedenfalls fest, daß sich *Gleichheit* -

<sup>1271</sup> Einen guten Überblick über diese Problematik bietet G. B. Zoppi, *Antonio Rosmini e l'economia politica*, in: AA.VV., *Per Antonio Rosmini nel primo centenario*, cit., Bd. 1, S. 407-450.

<sup>1272</sup> Ebd.; vgl. dazu auch J. M. Trigeaud, *De la personne à la propriété dans la philosophie juridique et politique d'Antonio Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 77 (1983), S. 1-31.

sofern sie überhaupt möglich war - nicht als Ergebnis der Abschaffung von Privateigentum beziehungsweise der Allgemeinverfügbarkeit von Besitz einstellte. Deren Resultat waren vielmehr Not und eine Form gewalttätiger Ungleichheit.

Seine Apologie des Privateigentums legte einen Begriff von schützenswertem "Besitz" zugrunde, der diesen als Produkt von Arbeit und Leistung auswies.<sup>1273</sup> Das hatte nicht nur weitreichende Konsequenzen für den Rechtsanspruch auf Besitz und dessen Schutzwürdigkeit, sondern erweiterte den Antagonismus zwischen Starken und Schwachen um den Antagonismus zwischen Arbeitsunwilligen und Arbeitswilligen. Diesen zweiten Antagonismus begriff Rosmini als Konflikt zwischen guten und schlechten *Bürgern*, insofern der *nicht* durch Arbeit und Leistung gerechtfertigte Zugriff auf Hab und Gut gemäß den Normen, die die fiktive Versammlung aufgestellt hatte, als gemeinwohlschädlich gelten mußte. Schützenswert erschien ihm das Privateigentum, insofern es den Grundstein einer arbeitsteiligen, marktorientierten Gesellschaft bildete, die er grundsätzlich - wenn auch nicht schrankenlos - billigte. Es schien ihm legitim, daß derjenige, der durch Fleiß und Tüchtigkeit mehr Lebensmittelertrag als ein anderer erzielte, den erwirtschafteten Profit in die Nutzung der Arbeitskraft seiner Mitmenschen investierte. Die Konsequenz, daß Arbeit demzufolge nicht mehr nur der unmittelbaren Produktion der eigenen Subsistenzmittel diene, sondern zur Ware und zum mittelbaren Lebensunterhalt wurde, hat er einkalkuliert und gutgeheißen.<sup>1274</sup>

Aber entsprechend der für ihn typischen moderaten Position erklärte Rosmini auch, daß das Institut des Privateigentums kein Allheilmittel und kein Weg zur Glückseligkeit war. Anders als die von ihm kritisierten Autoren, die genau dies für den Fall der *Abschaffung* des Eigentums versprochen hatten, betonte er, daß es sich dabei lediglich um ein Instrument zur Schadensbegrenzung handeln konnte, ohne die Qualität der Glücksgarantie. Godwin hatte ganz selbstverständlich die Frage der Besitzverteilung an die *human happiness* geknüpft - wie schon programmatisch aus der Überschrift seines Hauptwerks ersichtlich wurde.<sup>1275</sup> Rosmini wies dieses mechanistische Verhältnis zurück: Eigentumsfrage und Besitzverteilung waren nicht mehr, allerdings auch nicht weniger als ein Regulativ menschlichen Verhaltens.

<sup>1273</sup> Das ist jedenfalls der Tenor der *Philosophie der Politik*. Piovanini und Conigliaro betonen hingegen Rosminis konservativen Eigentumsbegriff: Eigentum kann demnach nicht, jedenfalls nicht exklusiv, auf Verdienst beruhen, da dies die Staatsgesellschaft zu stark mobilisieren würde, vgl. P. Piovanini, *Teodicea sociale*, cit., 177 f., F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 161 f. Anderer Auffassung ist Traniello, der das Eigentum in Rosminis Lehre als flexible Größe bewertet und dementsprechend als dynamischen Faktor der Entwicklung der Gesellschaft, vgl. *Società religiosa*, cit., S. 76 ff., S. 111 ff.

<sup>1274</sup> Zum Wandel der Anschauungen über die "Arbeit" zwischen Warencharakter (Nationalökonomie), Selbstentäußerung (Hegel) und Selbstentfremdung (Marx), vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., Teil 2, Kap. 2, S. 287 ff.

Sie beeinflussten und disponierten es, aber sie besaßen nicht selbst automatisch seligmachende oder korrumpierende Eigenschaften. Die Regulierung von Besitzverhältnissen machte eine Gesellschaft nicht glücklich, sie verhinderte höchstens bitteres Unglück, womit ihr Rosmini zufolge die Dignität einer Ermöglichungsbedingung von gutem Leben zukam. Weil dies so war, hatte die *società civile* diese Regulierung zu verantworten: Sie konnte sich dieser Aufgabe seiner Ansicht nach weder durch *laissez-faire*, noch durch Etablierung kommunistischer Verhältnisse entziehen.<sup>1276</sup> Die Notwendigkeit sozialverträglicher rechtlicher Regelungen nahm dem Eigentum nichts von der Ambivalenz, die es in seinen Augen besaß. Weder konnte ausgeschlossen werden, daß es den egoistischen *amour de soi* förderte, noch, daß es zu Lasten der Nicht-Besitzenden ein Bündnis mit der Macht einging.<sup>1277</sup> Eigentum war fraglos ein Ungleichheitsverstärker, weshalb die Gesellschaft behutsam damit umgehen mußte. So hat Rosmini beispielsweise angedeutet, daß es sinnvoll sein könnte, eine Obergrenze von Besitzakkumulierung festzulegen.<sup>1278</sup>

Auch solche Einwände gegen das Privateigentum führten aber nach Abwägung aller Argumente nicht zu dessen *prinzipieller* Ablehnung. Entsprechend lautete sein Fazit, man dürfe dieses Rechtsinstitut

"nicht als Mittel betrachten, das gar keine Mängel hat, sondern als einzigen Schutz gegen die großen Übel der Gesellschaft,"<sup>1279</sup>

wobei er darunter die Situation eines Kriegs aller gegen alle verstand, der nicht etwa, im hobbes'schen Sinne, die Folge eines präsumptiven *Naturzustandes* war, sondern unter dem Druck des selbstverursachten Mangelzustands zwangsläufig eintreten mußte.

Der rechte Umgang mit Eigentum von Seiten des Staates wie von Seiten des Individuums setzte hingegen voraus, daß es als *ambivalent* und *relativ* betrachtet wurde: Besitzverhältnisse waren nach Rosminis Auffassung weder an sich moralisch gut, noch ein absoluter Faktor des glücklichen Lebens, noch an sich böse. Wie alle Elemente, aus denen sich die Ordnung eines Gemeinwesens zusammensetzte, zeichneten sie sich durch Anpassungsfähigkeit und Flexibilität aus. Diese Eigenschaft hat er aber nicht nur konstatiert, sondern er hat daraus auch im normativen Sinne das Konzept einer dynamischen Gesellschaft abgeleitet. Er postulierte, daß die Besitzverhältnisse den kulturell-geistigen und politischen Rahmenbedingungen eines

<sup>1275</sup> Vgl. W. Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, cit.

<sup>1276</sup> Zu Rosminis politischer Ökonomie vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 87 ff.; M. C. Temperini, *La legge dell'accumulamento dei beni in Antonio Rosmini*, in: "Apollinaris" 52 (1979), S. 276-289.

<sup>1277</sup> Zu Rosminis eigenen kritischen Überlegungen zum Eigentum, vgl. U. Corsini, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, cit., S. 256-273.

<sup>1278</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 80.

<sup>1279</sup> Ebd.

Volkes dynamisch angepaßt werden mußten. Es gehörte zu den Aufgaben der politischen Führung, zur Herstellung dieser Konvergenz beizutragen. Hier besaß sie *de facto* einen großen Handlungsspielraum.<sup>1280</sup> Die Verfügungsgewalt über die vollständige Abschaffung des Privatbesitzes gehörte allerdings nicht dazu.

### **VII.3.) Demokratiekritik**

#### **VII.3.1.) Die Prämisse: Relativismus der Staatsform**

Rosminis Demokratiekritik muß als Teil seiner Lehre von der *Neutralität* und *Relativität* der Staatsformen gelesen werden.<sup>1281</sup> Umgekehrt empfing diese von der Auseinandersetzung mit der Demokratie wichtige Impulse. Der Hauptsatz der Lehre von der Neutralität und Relativität der Staatsformen lautete:

"Ob eine Regierung despotisch oder moderat ist, hängt nicht davon ab, ob sie sich in den Händen vieler oder eines einzelnen befindet, sondern davon, ob sie auf den Prinzipien der Gerechtigkeit und der moralischen Tugend basiert."<sup>1282</sup>

Damit formulierte er das Prinzip der *Regierungsethik* bei gleichzeitiger *Wertfreiheit der Staatsform*. Dies galt auch und gerade für die Demokratie. Er war davon überzeugt, daß die Demokratie weder *als solche* die ideale, freiheitsichernde Staatsform darstellte, noch umgekehrt deren Pervertierung, sondern daß sie stets nur das war, was die Menschen durch *Recht* und *Ethos* aus ihr machten.<sup>1283</sup>

<sup>1280</sup> In diesem Punkt stimmt er mit Sismondi überein: "Nur scheinbar" ist das Prinzip des *laissez faire, laissez passer* freiheitlich. Tatsächlich birgt das liberale Wirtschaftssystem selbstzerstörerische Gefahren durch die extremen Unterschiede zwischen arm und reich, die es verursachen kann. So hatte Sismondi in seinen *Nouveaux principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population* gefordert, es sei Aufgabe von *pouvoir social* und *gouvernement*, den Schwachen gegen den Starken zu schützen und das dauerhafte Interesse aller gegen die momentanen Interessen einzelner zu verteidigen (2 Bde., Paris 1827, hier Bd. 1, S. II und S. 52).

<sup>1281</sup> Traniello spricht von "Relativismus" (*Società religiosa*, cit., S. 251-253); Botto präzisiert, daß die Staats- bzw. Regierungsform für Rosmini zwar zweitrangig, aber nicht bedeutungslos ist. Er schlägt daher vor, von "Relativierung" zu sprechen (in: *Etica sociale*, cit., S. 190). Zur katholischen Demokratie-Kritik allgemein sowie zur Herausbildung des Konzepts der "christlichen Demokratie", vgl. U. Matz, *Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit*, in: G. Rütger (Hg.), *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland*, Bonn 1989, S. 27-56; vgl. auch F. Traniello, Artikel *Democrazia cristiana*, in: *Eredità del Novecento*, hg. vom Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Rom 2000, Bd. 1, S. 308-325. Ein *locus classicus* ist das Verdikt des Thomas von Aquin aus "De regimine": "Wenn nun ein schlechtes Regime von den vielen (*per multos*) ausgeübt wird, so heißt es Demokratie", in: ders., *Über die Herrschaft der Fürsten*, cit., Kap. 1, S. 12.

<sup>1282</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 247. Dem Sinn nach ähnlich hatte Kant sein *aut-aut* formuliert: Im Hinblick auf die *forma regiminis* sei jede Regierung "entweder republikanisch oder despotisch", und Demokratie im eigentlichen Wortsinn sei "notwendig ein Despotismus", in: ders., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Werke* in 6 Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 6: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1964, S. 191-251, hier S. 206 f.; vgl. dazu G. Sartori, *Demokratietheorie*, hg. von R. Wildenmann, Darmstadt 1992, S. 284 ff.; dort rekapituliert Sartori die unterschiedlichen Begriffsgeschichten von "Republik" und "Demokratie"; eine energische Verteidigung des *Demokraten* Kant hingegen bei I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., passim.

<sup>1283</sup> Das ist eines der zentralen Ergebnisse von Tocquevilles Untersuchung über Amerika: "Ich bin der Ansicht, daß sich sämtliche Ursachen, die den Bestand der demokratischen Republik in den Vereinigten Staaten

Unter Berufung auf Tocqueville zitierte Rosmini zur Veranschaulichung das Beispiel der USA, deren demokratische Kultur die Verabsolutierung des "öffentlichen Nutzens" nicht gestattete, wie es in Frankreich geschehen war.<sup>1284</sup> Umgekehrt ließ sich folgern, daß die Französische Revolution nicht etwa an der Einführung der *Demokratie* gescheitert war, sondern daran, daß in Frankreich die Revolutionäre die bereits in der Staatstradition angelegte Figur des *allmächtigen Souveräns* demokratisiert hatten.<sup>1285</sup> Der Akt der diabolischen Hybris war hingegen für Rosmini weder etwas Frankreichspezifisches, noch etwas Demokratiespezifisches, sondern lag in der Selbstermächtigung des Menschen, welche einer alten abendländischen Denktradition entstammte.<sup>1286</sup>

### **VII.3.2.) Wider das Mehrheitsprinzip**

Ausgerüstet mit dieser Überzeugung zog Rosmini gegen die Demokratie nach dem Mehrheitsprinzip zu Felde. Er sah in dem *Diktat der Zahl* das Zeichen eines seelenlosen Materialismus<sup>1287</sup>, der *Quantitätskriterien* an die Stelle der Gerechtigkeitssubstanz setzte.<sup>1288</sup> Hierin erkannte er einen der mächtigsten Trends der Zeit, den es zu bekämpfen galt, weil die numerische Überlegenheit seiner Ansicht nach keine Objektivität verbürgte und keine *Wertentscheidung* prejudizierte.<sup>1289</sup>

---

begünstigen, auf drei zurückführen lassen: Die erste ist die besondere und zufällige Lage, in welche die Vorsehung die Amerikaner versetzt hat. Die zweite entstammt den Gesetzen. Die dritte folgt aus den Lebensgewohnheiten und Sitten. [...] Ich habe weiter oben gesagt, daß ich die Sitten als eine der großen allgemeinen Ursachen betrachte, denen man die Erhaltung des demokratischen Staatswesens zuschreiben kann", in: *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 416 und 432.

<sup>1284</sup> Ebd., S. 248; vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 9, S. 416 ff.; vgl. zur Kritik des Utilitarismus auch Kap. VII.5. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1285</sup> Damit geht er über Tocqueville hinaus, der das *Ancien Régime* als Staatsform bezeichnet hatte, in der zwar die Verfassung "despotisch" war, in der aber die Sitten frei waren und in der vor allem die Religion eine Grenze für Despotismus und Willkür darstellte: "Die Könige besaßen das Recht, doch weder die Fähigkeit noch den Wunsch, alles zu tun." in *Über die Demokratie in Amerika*, Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 473. Anders - und näher an Rosminis Interpretation - begründet Jacques Maritain in seiner Bodin-Deutung die Tradition der "absoluten" Souveränität, vgl. ders., *Der Begriff der Souveränität*, in: H. Kurz (Hg.), *Volkssouveränität und Staatssouveränität*, Darmstadt 1970.

<sup>1286</sup> So entspricht es dem traditionalistisch-gegenrevolutionären Topos von der Revolution als Apostasie, vgl. C. Valverde, *La filosofía política de Juan Donoso Cortés*, cit.; ein interessantes Beispiel im deutschen Sprachraum ist Jeremias Gotthelf, vgl. W. Nigg, *Jeremias Gotthelf als konservativer Denker*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus*, cit., S. 407-425; vgl. auch M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, cit., S. 39 ff. ("Konservatismus in abendländisch-christlicher Perspektive").

<sup>1287</sup> Als "Schrei nach der Zahl" hat Robert Michels die nach dem numerischen Prinzip funktionierende Politik der modernen Parteien bezeichnet, die sich durch ein "bedingungsloses Heranziehen der Masse" definieren, vgl. ders., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, hg. und eingeleitet von F. R. Pfetsch, Stuttgart 1989, S. 20; auch Carl Schmitts Anklage gegen den Parlamentarismus in *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* hält bekanntlich die parlamentarische Beschlußfassung, gleich ob mit einfacher oder qualifizierter Mehrheit, für einen Akt arithmetischer Willkür.

<sup>1288</sup> So entspricht es der rousseau'schen Konstruktion der *volonté générale* im Gegensatz zur rein auf Addition beruhenden *volonté de tous*, vgl. I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, cit., S. 75 ff.

<sup>1289</sup> Zur Kritik, das "rein numerische" Prinzip sei materialistisch und seelenlos, wie sie sich bei Konservativen und Liberalen findet, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 254 ff.; daß sich diese Kritik leicht mit einer allgemeinen Modernitätskritik paarte, zeigt B. Roeck, *Johann Jakob Bachofen, Jakob Burckhardt und Italien*, cit.

Wie sein Gewährsmann Alexis de Tocqueville attackierte er das Phänomen, das er, diesem folgend, die "Tyrannei der Mehrheit" nannte.<sup>1290</sup> Eine solche *moderne* Form von Despotismus hielt er für das geradezu zwangsläufige Resultat einer ungebremsten Ermächtigung seitens der gesellschaftlichen Mehrheit zu Lasten der Minderheiten.<sup>1291</sup> Aus Tocquevilles *De la démocratie en Amérique* übernahm er die einschlägige Passage, in der der Autor die Verfallssymptome demokratischer Staaten analysierte. Tocqueville hatte dabei die Auffassung kritisiert, die besagte, die Anarchie, wie sie in demokratischen Systemen auftrete, sei die Folge einer zu schwachen Regierung. Richtig sei vielmehr das Gegenteil: Man müsse "die Allmacht der Mehrheit" verantwortlich machen. Sie treibe die Minderheiten zur Verzweiflung und zwingt sie zum Gebrauch der materialen Gewalt.<sup>1292</sup>

Rosmini stimmte dieser Analyse zu.<sup>1293</sup> Auch er erkannte einen Verfallsmechanismus der politischen Gewalt, der von der Selbstermächtigung der Mehrheit über den Mehrheitsdespotismus hin zur anarchischen, multiplen Gewaltanwendung führte, die sich nicht wesentlich vom Naturzustand unterschied.<sup>1294</sup> Hier trafen Diagnose und Warnung zusammen, insofern die überzogene Macht der Mehrheit offenbar bereits den Keim ihrer eigenen Zerstörung in sich trug. Er stützte sich aber nicht nur auf den Amerika-Berichterstatteur Tocqueville, sondern auch auf dessen Gewährsmänner James Madison und Thomas Jefferson.<sup>1295</sup> Ihre von Tocqueville wiedergegebenen Ausführungen zeigten ihm, daß selbst ausgewiesene Demokraten die "Tyrannei der Mehrheit" als große Gefahr für die Demokratie betrachteten: Für Madison stellte der Despotismus der Mehrheit eine Art anarchischen Naturzustand dar, in dem das "Recht" des Stärkeren herrschte. Allerdings war sein Ausblick optimistisch: Denn wie im Naturzustand würde man angesichts der Ungesicherheit der Rechte schließlich übereinkommen, sich einer Regierung zu unterstellen. Es mußte jedoch eine Regierung sein, die vom Volkswillen - dem auch Madison die Eigenschaften *schwankend*, *willkürlich* und *manipulierbar* attestierte - weitgehend

<sup>1290</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 7, S. 369 ff. (dort unterscheidet er zwischen "Allmacht der Mehrheit" und "Tyrannei der Mehrheit").

<sup>1291</sup> Mit diesem Argument wehren auch spätere politische Theoretiker, beispielsweise Giovanni Sartori, direktdemokratische Elemente ("Referendumdemokratie") ab, insofern dabei die Mehrheit gewinnt, und die Minderheit kompensationslos verliert, vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., Kap. 5, S. 94 ff.

<sup>1292</sup> A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 7, S. 389 ff.

<sup>1293</sup> Rosmini übernimmt dies in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 183 f.

<sup>1294</sup> Rosminis Warnung vor neuen Formen des Despotismus im demokratischen Zeitalter ist ein in der Forschung viel beachtetes Thema, vgl. B. Brunello, *Aristocrazia e democrazia in Rosmini*, in: "Città di vita" 10 (1955), S. 640-649; P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 290 ff.; F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 253 ff.; E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dispotismo*, cit.; ders., *Etica sociale*, cit., S. 161 ff.

<sup>1295</sup> Vgl. A. Hamilton/J. Madison/J. Jay, *Der Föderalist*, dt. Ausgabe, cit., Nr. 51.



unabhängig war.<sup>1296</sup> Dies entsprach Rosminis eigener Vorstellung, der gemäß sicherzustellen war, daß die Regierung nicht als "Dienerin" des Volkes mißverstanden wurde.

Auch Thomas Jefferson konnte er als Kritiker demokratischer Verhältnisse zitieren. Jefferson hatte gar von der "Tyrannei des Gesetzgebers" gesprochen, also die parlamentarische Volksvertretung insgesamt angeprangert, unabhängig von der konkreten Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Minderheit und Mehrheit.<sup>1297</sup> Auch Rosmini verzichtete in diesem Punkt auf Differenzierung: Er unterschied nicht zwischen dem "Despotismus des souveränen Volkes" und den Gefahren, die von der "Allmacht der Volksmehrheit" ausgingen. Beide waren interdependent und schufen in seinen Augen Verhältnisse, die dem Naturzustand ähnelten, das heißt, sie schufen Verhältnisse, in denen keine Rechtssicherheit für den einzelnen und für Minderheiten bestand.

### **VII.3.3.) Glückswidrige Gesellschaften und Widerstand**

Eine solche mehrheitsdespotische Gesellschaft erklärte Rosmini für glückswidrig und damit für *nichtig*. Sie war auch dann nichtig, wenn die *sozii* selbst, aus Unaufgeklärtheit, ihren kollektiven Willen anderslautend artikulierten. Eine Rechtsverletzung wurde also nicht dadurch geheilt, daß die Gesellschaft oder eine Mehrheit sie forderte oder guthieß. Dieser Punkt war ihm besonders wichtig hinsichtlich der Frage nach dem Umgang mit dem politischen Souverän und nach dem Widerstand sowie nach einem eventuellen "Recht" auf Widerstand. Widerstandsrecht leitete sich für ihn nicht im traditionellen Sinne aus der Vertragssituation ab<sup>1298</sup>, sondern aus der Berufung auf ein höheres Recht als das positiv-staatliche.<sup>1299</sup> Tatsächlich verletzte der Souverän ja durch die Mißachtung des vorgängigen Menschenrechts nicht den Vertrag (wofür man ihn belangen könnte), sondern er löst die gesellschaftliche Situation selbst auf.<sup>1300</sup> Rosminis Auseinandersetzung mit dem Thema macht deutlich, daß er, anders als Kant emphatisch und Tocqueville vorsichtig, nicht bereit

<sup>1296</sup> Vgl. bezüglich der Maßnahmen zur Gewaltenteilung auch A. Hamilton/J. Madison/J. Jay, *Der Föderalist*, dt. Ausgabe, cit., Nr. 10, Nr. 73, Nr. 78.

<sup>1297</sup> Vgl. W. S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton 1930, S. 68 ff.; H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 213 f., S. 384.

<sup>1298</sup> Zum Zusammenhang von *Widerstandsrecht* und *Vertragskategorie*, vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 43-61. Zum Zusammenhang von Widerstandsrecht und überpositivem Recht, ebd., S. 62 ff., S. 227-248.

<sup>1299</sup> Für einen Vergleich mit der zeitgenössischen Lehre in Deutschland, vgl. H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Neuwied 1974.

<sup>1300</sup> Nach christlicher Soziallehre ist das Gemeinwohl als oberste Norm für Staat und Regierung eine sowohl sittliche, als auch rechtliche Kategorie. In diesem Sinne erklärt Thomas von Aquin, daß die gewaltsame Befreiung von einem das Gemeinwohl zerstörenden Regime keine Empörung sei; vielmehr sei der Tyrann selber der Empörer wider das Gemeinwohl (vgl. S. Th. II-II, 42,2). Dazu J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Neuausgabe hg., bearbeitet und ergänzt von L. Roos, Kevelaer 1997, S. 295 ff. Rosmini folgt Thomas, nimmt dabei aber den Extremfall an, daß *die Gesellschaft* tyrannisch sein und folglich ein *Widerstandsrecht* bestehen könnte.

war, der Demokratie eine prinzipiell neue, überlegene Legitimität zuzugestehen.<sup>1301</sup> Gerade die Behandlung der Frage nach dem Widerstand zeigt, daß er in der Einführung des demokratischen Prinzips keine Lösung der eigentlichen Problematik - nämlich der Problematik des übermächtigen Souveräns - gesehen hat. Widerstand war geboten gegen einen allmächtigen Souverän, unabhängig davon, wie dieser gewählt oder berufen wurde. Eine Zäsur zwischen Monarchie und Demokratie, die es erforderlich gemacht hätte, die Problemstellung grundsätzlich neu zu formulieren oder das Widerstandsrecht zu revidieren, erkannte er nicht an. Er sah sich im Gegenteil durch die Überlegungen prominenter Demokraten wie der amerikanischen Verfassungsväter in der Auffassung bestätigt, daß die Grundzüge des Problems eine der großen Kontinuitäten in der Menschheitsgeschichte darstellten, weshalb es gerechtfertigt schien, darauf eine entsprechend grundsätzliche Antwort zu formulieren.<sup>1302</sup>

Glückswidrige Gesellschaftsordnungen als Ganze oder politische Einzelmaßnahmen waren *eo ipso* nicht rechtmäßig. Widerstand gegen sie war deshalb erlaubt, ja geboten. Dies galt Rosminis Auffassung nach für alle Gesellschaftsordnungen und Staatsformen, also auch für Demokratien.<sup>1303</sup> Unter den Bedingungen der Volkssouveränität war der in der Legislative artikulierte Gemeinwille dann nicht verpflichtend, wenn er glückswidrig war, das heißt, wenn er die Erreichung des individuellen *appagamento* behinderte.<sup>1304</sup>

"Wenn sich der Wille der Mitglieder - und sei es auch scheinbar einstimmig - auf etwas richtet, was offensichtlich im Widerspruch zur menschlichen Erfüllung und Zufriedenheit

<sup>1301</sup> Zum Paradigmenwechsel der Souveränitätsbegründung vgl. J. Habermas, *Drei normative Modelle der Demokratie*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., S. 277-292.

<sup>1302</sup> Eine gute Zusammenfassung der Forschungsdiskussion um Rosminis Demokratiebegriff bietet G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale*, cit., S. 51 ff. Der Autor rekapituliert eine in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts geführte Diskussion um die Frage, ob Rosmini nicht, bei aller Kritik am Mehrheitsprinzip als *Verfahren*, einen utopischen Demokratiebegriff positiv vertreten habe. Denn während er *unter den gegebenen Bedingungen* das despotische Potential der Demokratie immer wieder anprangerte, deutete er auch an, daß unter veränderten Bedingungen - nämlich in einer Gemeinschaft hochmoralischer, altruistischer Personen mit hohem Sozialbewußtsein und identischen Interessen - eine "democrazia rigorosa" möglich sei. Cantillo zieht daraus den Schluß, daß man bei Rosmini gleichzeitig Elemente der modernen, liberalen Gesellschafts- und Politiklehre und Elemente des christlichen Solidarismus und Sozialismus findet. Überzeugend ist Traniellos Deutung, daß Rosmini die "utopische" Antwort im "metapolitischen" oder "präpolitischen" Raum ansiedelt, der dem "politischen Realismus" gegenübersteht. Zum Streit um Rosminis vermeintlichen Sozialismus vgl. auch F. Mercadante, *Cristianesimo e pessimismo sociale nella filosofia politica di Rosmini*, cit., und P. P. Ottonello, *Rosmini: l'ordine del sapere e della società*, cit., S. 37 ff.

<sup>1303</sup> Die Thesen, daß nicht jedes Gebot oder Verbot der politischen Macht als Norm gilt, sondern nur das *rechtmäßige* Gebot oder Verbot, daß jeder andere Akt des Machthabers eine Anmaßung ist, daß also die Gehorsamspflicht bedingt und die Staatsgewalt nicht allzuständig ist, vertritt auch Rousseau im *Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 1, Kap. 7, Buch 2, Kap. 4, Buch 3, Kap. 17.

<sup>1304</sup> Zur Diskussion um das Widerstandsrecht im Anschluß an die Revolution, vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 109 ff., S. 223 ff. Der Autor zeigt, daß die Ablehnung oder Befürwortung eines Widerstandsrechts schwerlich als ein Indiz für größere oder geringere "Liberalität" eines politischen Denkers gelten kann. Zur Geschichte des Widerstandsrecht vgl. R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., S. 67 ff., *passim*.

steht - aus Irrtum oder in der Hitze der Leidenschaften - dann ist dieser Wille kein wirklich gesellschaftlicher Wille, und dann kann er auch kein Gesetz begründen."<sup>1305</sup>

Die Demokratie erschien infolgedessen hochgradig ambivalent. Einerseits hielt Rosmini sie durchaus nicht für *per se* glücksfeindlicher als andere Regierungsformen, andererseits war er davon überzeugt, daß bestimmte strukturelle Gegebenheiten die Gefahr einer absolutistischen Entartung der politischen Macht in der Demokratie erhöhten und daß folglich ihr freiheitsgefährdendes Potential größer war als dasjenige der Monarchie.<sup>1306</sup> Die Ambivalenz hing offensichtlich mit der ambivalenten Vorstellung zusammen, die Rosmini vom Souverän der Demokratie, dem *Volk*, hatte.

"Dem Volk" sprach er - ohne es näherhin soziologisch zu differenzieren<sup>1307</sup> - eine natürliche Bestrebung nach dem "wahren gesellschaftlichen Gut" zu. Er hielt es für ausgeschlossen, "daß das Volk wirklich permanent das eigene Übel" wollte. Aber eben nicht jeder geäußerte Wille des Volkes entsprach dieser natürlichen, guten Bestrebung. Aufgabe der Politik war es daher, zwischen dem *guten* demokratischen Willen und den *schlechten* populistischen Ideologien zu unterscheiden und sich gegebenenfalls letzteren entgegenzustellen.

"Auch in den Staaten, die eine demokratische Form haben und in denen der Grundsatz herrscht, daß das Volk der Souverän ist und daß der Volkswille das Gesetz konstituiert, halten sich die klügeren Staatsmänner völlig zu Recht nicht für verpflichtet, den augenblicksgebundenen Launen der Menge zu gehorchen. Sie halten sich vielmehr für verpflichtet, den Launen der Menge zu widerstehen."<sup>1308</sup>

Als *wahres* Gesetz mit legislativer Relevanz durfte nur der Ausdruck des *wahren* Willens des Volkes gewertet werden. Erneut berief sich Rosmini mit dieser Überzeugung auf Tocqueville beziehungsweise auf einen Autor, den er ausdrücklich als "ausgewiesenen Demokraten" vorstellte: Alexander Hamilton, den Tocqueville mit einem Artikel aus den *Federalist-Papers* zitiert hatte.<sup>1309</sup> Drei Punkte von Hamiltons Ausführungen interessierten Rosmini besonders: Zum einen die sozialetische Diagnose, daß der Volkswille ein labiler, leicht manipulierbarer Wille war; zweitens die Feststellung, daß sich die "wahren Interessen des Volkes" mit den

<sup>1305</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 222.

<sup>1306</sup> Darin folgt er Tocqueville, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, kap. 7, S. 369 ff. Vgl. zu dieser Überzeugung, die Konservative und Liberale eint, J. Baxa, *Romantik und konservative Politik*, cit., und H. Strakosch, *Liberalismus und Konservatismus*, cit., hier S. 503 ff.

<sup>1307</sup> Zur terminologischen und soziologischen Unschärfe des Begriffs vgl. auch A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit., S. 47 ff. Banti zeigt die Austauschbarkeit der Begriffe "Volk" und "Nation" in der politischen Literatur des *Risorgimento*.

<sup>1308</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 222.

<sup>1309</sup> Ebd., S. 223 f.; A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Anm. 35 zu Kap. 8, S. 662 f.; zitiert wird aus dem *Federalist* Nr. 71; vgl. dazu M. Tesini, *Rosmini lettore di Tocqueville*, cit.

Wünschen, die das Volk tatsächlich äußerte, im Widerspruch befinden konnten; und drittens Hamiltons Definition von "republikanischer Verfassung".

Der erste Punkt war für Rosmini insofern aufschlußreich, als Hamilton die Volkssouveränität zunächst gar nicht als politische Institution oder Staatsform analysierte, sondern von ihrer moralphilosophischen Seite her anging und die Frage nach der Sittlichkeit des Willens stellte - im Fall der Volkssouveränität nach der Sittlichkeit des vereinigten Willens vieler Personen.<sup>1310</sup> Als solcher zeigte sich der Volkswille sittlich nicht anfälliger als der individuelle Wille, aber auch nicht *qua* Masse gefestigter. Problematisch war Hamilton zufolge, daß er als souveräner Wille beim Entscheidungsfindungsprozeß unterschiedlichsten Manipulationsversuchen ausgesetzt war. In ungleich größerem Umfang als der individuelle Wille war der Volkswille der Einflußnahme durch Personen ausgeliefert, die eigene Machtinteressen verfolgten und dazu das Volk mißbrauchten. Ihre populistischen Einflüsterungen waren zumeist der Grund für dessen Verirrungen.

Das Problem der Demokratie war in dieser Lesart nicht *das Volk*, dem Hamilton gesunden Menschenverstand attestierte, sondern die machthungrigen Individuen, die es ausnutzen wollten. Diese Deutung hielt Rosmini für ebenso berechtigt, wie er Hamilton in der Auffassung beipflichtete, daß das Volk durchaus jenen *common sense* besaß, den Thomas Paine ihm zugeschrieben hatte<sup>1311</sup>, und daß es auch *eigentlich* wußte, was gut für es war.<sup>1312</sup> Deutlich schärfer noch als Hamilton betonte er aber, daß ausgerechnet die Bedingungen einer Demokratie ungünstig für die Entfaltung dieses *common sense* waren. Unter demokratischen Verhältnissen konnte sich das instinktiv-natürliche Wissen des Volkes um das Gemeinwohl kaum ungehindert authentisch äußern. Denn wenn es zu den strukturellen Defiziten von Demokratie gehörte, daß der Souverän der Manipulation durch Personen mit niederen Motiven ausgesetzt war, führte sich diese Regierungsform selbst *ad absurdum* - jedenfalls in ihrer radikaldemokratischen Variante. Diese Einschränkung war bei Rosmini entscheidend, denn wie Hamilton zog er aus den demokratischen Gefährdungen den Schluß, daß es eine

<sup>1310</sup> So in der genannten Nr. 71 des *Federalist*. Hannah Arendt macht darauf aufmerksam, daß sich für die amerikanischen Verfassungsväter der souveräne Willen durch Stabilität auszeichnen soll, weshalb sie den "dauerhaften Willen" beschwören, während die revolutionären Demokraten in Frankreich den "einmütigen Willen" der Nation anrufen, vgl. dies., *Über die Revolution*, cit., S. 397 f.

<sup>1311</sup> Vgl. Th. Paine, *Common Sense* (1776), üb. und hg. von L. Meinzer, Stuttgart 1982.

<sup>1312</sup> Dabei kann sich Rosmini nicht nur auf die schottischen Moralphilosophen und ihr Konzept des *common sense* stützen (vgl. dazu auch C. Balbo, *Della civiltà in generale*, cit., S. 245), sondern auch auf Machiavelli und Vico: Machiavelli hatte in den *Discorsi* der "moltitudine" bescheinigt, "weise" zu sein (it. "savia"), vgl. *Discorsi*, cit., Buch 1, Kap. 58, S. 140 ff. Bei Vico bezeichnet *senso comune* den Gemeinsinn der Völker im Sinne einer universalen Menschennatur (*Principi di una Scienza Nuova*, cit., Kap. 11, S. 184 f.). Zur *senso comune*-Lehre bei Rosmini, vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 150 ff.

Widerstandspflicht gegenüber dem Willen des Souveräns gab, "wenn die wahren Interessen des Volkes im Widerspruch zu seinen Wünschen stehen"<sup>1313</sup>.

Wie Hamilton erkannte er aber nicht nur eine Widerstandspflicht gegen den *falschen* Volkswillen an, sondern auch eine besondere Schutzpflicht gegenüber dessen *wahren Interessen*. Bisweilen kam beides zusammen: Wollte man die wahren Volksinteressen schützen, mußte man sich den falschen entgegenstellen. In diesem Widerstand lag die heroische Tat wahrhaftig uneigennütziger Politik. Daher hat Rosmini Hamiltons Idee aufgegriffen, den Widerstand gegen den Souverän gewissermaßen selbst zu *institutionalisieren* und damit das Prinzip der absoluten Volkssouveränität zu unterlaufen. Wenn die Funktion derjenigen, die sich dem Volkswillen heroisch entgegenstellten, selbst Verfassungsrang besaß, war die Macht des souveränen Gesetzgebers gebrochen.<sup>1314</sup>

Die Verfassungsgeschichte lehrte, daß aus der Durchsetzung des institutionalisierten Widerstands gegen den Souverän tatsächlich neue politische Gewalten entstanden und mithin Gewaltenteilung erwachsen konnten.<sup>1315</sup> So lag auch in der Institutionalisierung der Korrekturinstanz gegenüber dem Volkswillen der entscheidende Schritt zur Mäßigung des Souveräns. Unter der Bedingung, daß solche Korrekturinstanzen Verfassungsrang besaßen, handelte es sich nach Rosmini ohnehin eher um eine *Mischverfassung* als um eine reine Demokratie<sup>1316</sup>, wobei das wichtigste Institut in einer solchen Mischverfassung die Judikative war, deren überragendes Organ die Verfassungsgerichtsbarkeit darstellte.<sup>1317</sup>

Auch Hamilton hatte seine Definition von republikanischer Verfassung im Unterschied zur "demokratischen Verfassung" in dieser Weise begründet und gesagt, "republikanische Verfassung" meine nicht *per se* ein System, in dem die Legislative oberste Gewalt sei.

<sup>1313</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 223.

<sup>1314</sup> Zur Kennzeichnung der Demokratie durch eine starke Legislative, vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 8, S. 223 f.; zum revolutionären Anspruch auf gottgleiche *Allmacht* des Volkswillens, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 235 ff.

<sup>1315</sup> Daß *Teilung* der Macht identisch ist mit *Machtbeschränkung*, ist Montesquieus große Intuition, vgl. *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 11, Kap. 6, S. 212 ff., Kap. 12, S. 230 ff., passim; dem stimmt Rousseau zu, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, Buch 4, Kap. 5, S. 132 ff. (am Beispiel der Römischen Republik); gerade deswegen darf und kann aber, so meint er, der souveräne Volkswille nicht beschränkt werden: Er ist das Gesetz, selbst auf die Gefahr hin, sich selbst zu schaden: "Übrigens hat es ein Volk, wie auch die Lage sei, stets in der Hand, seine Gesetze zu ändern, selbst die besten; denn wer hat das Recht, es daran zu hindern, wenn es ihm gefällt, sich weh zu tun?", ebd., Buch 2, Kap. 12, S. 59. In diesem Satz liegt für Rosmini das ganze Elend einer absolut verstandenen Volkssouveränität. Zu Montesquieus Einfluß auf die amerikanischen Verfassungsväter, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 380 (Bibliographie).

<sup>1316</sup> "Nothing but a permanent body can check the imprudence of democracy", heißt es bei Hamilton, zit. in J. Elliot, *Debates in the State Conventions on the Adoption of the federal Constitution*, Cambridge/Mass. 1861, Bd. 1, S. 422. Ein solcher "permanent body" ist der Senat, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 256 ff.

<sup>1317</sup> Damit folgt er wiederum Tocqueville, der allgemein die Gerichtshöfe als Korrektur des Volkswillens preist, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 8, S. 217 ff., sowie Teil 2, Kap. 9, S. 432 ff. Zu Rosminis eigener Konzeption der Errichtung einer Verfassungsgerichtsbarkeit, vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 120 ff., S. 297 ff.; M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, cit., hier S. 179 ff.

"Republikanisch" sei vielmehr eine Verfassung dann, wenn die Regierenden sich nach dem Volkswillen richteten.<sup>1318</sup> Bei Hamilton kam nun ein nicht unproblematischer, relativierender Zusatz hinzu: In der Republik habe sich die Regierung nach dem Volkswillen zu richten, sofern dieser "vernünftig und gereift" sei. Diese einschränkende Bedingung war Rosmini wichtig.<sup>1319</sup> Er sah in ihr die Bestätigung seiner Auffassung, daß "der Volkswille" als solcher eine Fiktion war: an sich untauglich, Richtmaß für Politik zu sein. Denn entweder er präsentierte sich als spontaner, unreflektierter Willen, dann war er nicht *frei*, sondern abhängig von Launen und Leidenschaften und konnte daher aus sittlichen Erwägungen nicht *souverän* und Maßstab für Politik sein; oder er wurde gefiltert und dadurch interpretiert und dirigiert; dann aber war er politisch nicht mehr der radikaldemokratische Souverän.<sup>1320</sup>

Hierin lag nach Rosmini im Anschluß an Rousseau das fundamentale Dilemma der Demokratie.<sup>1321</sup> Für ihn stand außer Frage, daß eine Lösung nur darin bestehen konnte, Wege zu finden, den Willen des Volkes zu artikulieren, damit aber zugleich zu kontrollieren und zu korrigieren. Daß die Regierenden ihre gerechte Macht "aus der Zustimmung der Regierten" ableiteten, wie es Jefferson von der demokratischen Politik forderte, konnte nur bedeuten, daß sie sich daran *orientieren* sollten, nicht im Sinne des Gehorsams, sondern als sittlich und intellektuell überlegene Instanz, die den "wahren Willen" zu destillieren wußte. Er sah insofern seine eigene Forderung, die Regierung dürfe nicht "die Dienerin" des Volkes sein, vollständig bestätigt durch Hamiltons Forderung, die Regierung dürfe sich in ihren Entscheidungen keinesfalls sklavisch an jeder "Augenblickslaune" des Volkes orientieren.

Die Exekutive mußte eigenständig handeln können, das heißt, sie mußte befugt sein, zwischen dem "wahren Willen" des Volkes und dem "Scheinwillen" zu unterscheiden, und sie mußte dazu imstande sein dank ihres Wissens um das "wahre menschliche Gut". So lautete Rosminis Fazit,

"Der Wille einer Gesellschaft oder der Mitglieder, die sie bilden, ist kein wahrer Wille, sondern nur ein Scheinwille, wenn er nicht nach dem gesellschaftlichen Gut und - um es

---

<sup>1318</sup> Anders lautet bekanntlich Thomas Jefferson's Formulierung im Entwurf der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: Zu den "selbstverständlichen Wahrheiten" zählt Jefferson neben der Gleichheit der Menschen von der Schöpfung her, neben der Ausstattung des Menschen mit gewissen unveräußerlichen Rechten, zu denen auch die Rechte auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück gehören, auch, "daß zur Sicherung dieser Rechte unter den Menschen Regierungen eingesetzt sind, die ihre gerechte Macht aus der Zustimmung der Regierten ableiten", zit. in: F. Heer (Hg.), *Die großen Dokumente der Weltgeschichte*, Frankfurt/M. 1978, S. 98-107.

<sup>1319</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 223.

<sup>1320</sup> Dieses Dilemma wird von einer radikaldemokratischen Warte aus diskutiert von I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., insbesondere S. 32 ff., S. 191-202 ("Volkssouveränität und *Repräsentation* oder: ein Aspekt der Gewaltenteilung"); anders G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., Kap. 5, S. 94 ff. ("Regierte Demokratie und regierende Demokratie").

<sup>1321</sup> Vgl. dazu D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, cit.; auch G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., zu Rousseau, S. 304 ff., S. 433 ff.

allgemeiner zu sagen - nach dem wahren menschlichen Gut, nach der wahren menschlichen Erfüllung und Zufriedenheit strebt."<sup>1322</sup>

Was Hamilton nicht ausdrücklich sagte, was Rosmini aber der Beschreibung der amerikanischen Zustände als wichtige Erkenntnis entnahm, war die Widerlegung des politischen Gleichheitsgrundsatzes: Gerade auch die Gefährdungen der Demokratie, die Hamilton aufgelistet hatte, bewiesen seiner Ansicht nach, daß nicht nur die *reguläre* Entscheidungskompetenz notwendigerweise aus pragmatischen Gründen stets nur bei wenigen Personen lag, sondern daß es - unabhängig von der konstitutionellen Machtzuteilung - in jeder Gesellschaft immer nur einige (wenige) Menschen gab, die tatsächlich Macht besaßen, weil sie den Willen der Volksmehrheit zu lenken vermochten.<sup>1323</sup> Dies galt im Guten wie im Bösen: Die "politische Gleichheit", so behauptete Rosmini, stellte ein Postulat "vollständig gegen die Natur der Dinge" dar, insofern natürliche Autorität (so wie überhaupt jede Qualität) unter den Menschen in unterschiedlichem Maß verteilt war und es daher jede beliebige politische Konstellation mit sich brachte, gleich unter welcher Staatsform, daß *einige* Personen Überzeugungskraft besaßen und führten und die große Masse folgte.<sup>1324</sup>

Dieser Punkt erschien Rosmini als weiteres schweres ungelöstes Problem der Demokratie: Auf ihr lastete ein Defizit an Glaubwürdigkeit. Sie versprach eine Gleichheit, die sie nicht einlösen konnte, und war gezwungen, faktisch, entgegen ihrem Selbstverständnis, Macht und Einfluß unkontrolliert *außerhalb* des Verfassungsrahmens zuzulassen.<sup>1325</sup> Rosmini war davon überzeugt, daß das Glaubwürdigkeitsdefizit die Demokratie stärker belastete und nachhaltiger destabilisierte als andere Staatsformen, weil ihr Gleichheitsversprechen die gesamte Gesellschaft mobilisierte. Während ein schwacher König kein Argument gegen das Prinzip der Monarchie darstellte, sabotierte die in der Realität stets gegebene Ungleichheit die Grundlage der Demokratie.

Einer seiner nachdrücklichsten Einwände gegen die Demokratie war daher der Gedanke, daß das Gleichheitsversprechen, auf dem die Demokratie beruhte, durch die Wirklichkeit der politischen Praxis - und allgemeiner: des Umgangs unter den Menschen generell - so

<sup>1322</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 224.

<sup>1323</sup> Ebd., S. 222.

<sup>1324</sup> Auch für Tocquville ist Gleichheit ein Phantom, das in dem Moment verschwindet, da man es festzuschreiben versucht, wie er in Anlehnung an Pascal sagt, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 5, S. 295.

<sup>1325</sup> Auf der Basis dieser Diagnose entwickelt Robert Michels sein Konzept der "Aristokratie in demokratischem Gewande" im Staatsleben und im Parteileben, vgl. ders., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, cit., S. 5 ff.; vgl. dazu auch G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., Kap. 6, S. 137 ff. ("Vertikale Demokratie", insbesondere das Unterkapitel "Mehrheitsprinzip und Minderheitenherrschaft").

permanent widerlegt wurde, daß das System moralisch schwer diskreditiert war. Die Dauerspannung, die zwischen Theorie und Praxis in der Demokratie *prinzipiell* herrschte, stellte in Rosminis Augen keinen positiven Handlungsanreiz dar - im Sinne des Wissens, durch eigene Anstrengung auch an die Spitze gelangen zu können - sondern eine Demoralisierung der Gesellschaft, die Sozialneid und Elitenhaß erzeugen mußte.<sup>1326</sup>

#### **VII.3.4.) Die Masse in der Demokratie**

Die soziale Dynamik, die von der *Masse* ausging, hatte sich im Positiven bei der Gründungs- und Stabilisierungsphase der politischen Gesellschaft gezeigt. Hier agierten die *Masse* im republikanischen Sinne und identifizierten sich mit dem Gemeinwesen. Höhepunkt dieser Entwicklung war die Selbstregierung des *Demos*. So stellte sich für Rosmini die Demokratie im Altertum dar.<sup>1327</sup> Und obwohl er - ebenso wie Tocqueville - bestritt, daß die griechischen Poleis und die römische Republik Modell-Vorbilder moderner Staaten sein konnten<sup>1328</sup>, machte er aus seiner Bewunderung für das Polis-Ethos keinen Hehl. Das politische Potential der *Masse* schien hier - wenigstens eine zeitlang - optimal zur Geltung zu kommen.

Neben diesem positiven, von Rosmini hochgelobten Auftritt der *Masse* in der Geschichte der Staatsgesellschaften gab es aber auch ihren negativ-destruktiven Auftritt als *Pöbel*, der für den Untergang des Gemeinwesens verantwortlich war. Aus diesem negativen Bild speiste sich zweifellos ein Gutteil seiner Vorbehalte gegenüber der Demokratie als Staats- und Regierungsform. Gerade die Überlegungen zu den problematischen Auswirkungen des Massenverhaltens auf dem Feld der Politik zeigten, wie stark er die revolutionäre Lektion von der *Volksmasse* als der treibenden Kraft der gesellschaftlich-politischen Entwicklung verinnerlicht hatte. Denn in der kritischen Betrachtung wurde besonders deutlich, daß er den Druck des *Willens der Masse* für schier überwältigend hielt.<sup>1329</sup> Versuche, der sittlichen Verrohung eines Volkes mit Hilfe von immer strengeren Gesetzen oder sonstigen Zwangsmaßnahmen entgegenzuwirken, schienen ihm aussichtslos. Verschärfte Kontrolle

<sup>1326</sup> So auch bei Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., passim, beispielsweise Bd. 1, Teil 2, Kap. 5, S. 327 ff. ("Über die Käuflichkeit und die Laster der Regierenden in der Demokratie").

<sup>1327</sup> So auch G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., Kap. 10, S. 274 ff. ("Die griechische und die moderne Demokratie").

<sup>1328</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 335; das entspricht Tocquevilles Aussage in *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 456 f.



erzeugte lediglich eine von Willkür und Unterdrückung geprägte Situation, die infolge dessen auch noch hochgradig instabil sein mußte.

Die Diagnose, daß das *Volk* oder die *Masse* keine ethisch und politisch feststehende Größe darstellte, sondern wandelbar war, gehörte zu dem Argumentationsarsenal, mit dem er die Lehre von der *Relativität der Staatsformen* zusätzlich stützte.<sup>1330</sup> Es konnte, so schien ihm, angesichts der proteushaften Gestalt der politischen Protagonisten keine absolut beste Staatsform geben, sondern, je nach der geistig-sittlichen Verfassung eines Volkes, lediglich die relative Geeignetheit der politischen Form.<sup>1331</sup> Seine Theorie von der *Konvergenz* zwischen sittlicher Reife, geistiger Aufgeklärtheit und Staatsform umfaßte zum einen, auf der *deskriptiven* Ebene, die Überzeugung, daß Legislative und Legislation eines Volkes als *Sittenspiegel* gelesen werden mußten: Gesetze waren niemals *neutral*, sondern ließen Rückschlüsse auf die geistig-sittliche Befindlichkeit einer Gesellschaft zu. In diesem Sinne interpretierte er ein brutalisiertes Rechtswesen, in dem Zwangs- und Kontrollmechanismen überwogen, als Indikator für den verdorbenen Charakter des betreffenden Volkes, während ihm umgekehrt Rechtssysteme, die mit wenigen, allgemeinen Regeln auskamen, Symptome freiheitlicher Anständigkeit zu sein schienen.

Zu der *Konvergenztheorie* gehörte zum anderen auf *normativer* Ebene die Forderung, daß die Staatsform dem geistig-sittlichen Reifegrad der Bevölkerung angemessen sein *mußte*. Folglich durfte einem Volk nicht willkürlich eine Staatsform oktroyiert werden. Speziell die Demokratie benötigte spezifische, günstige Rahmenbedingungen. So gab es eine Demokratie-Unreife, die *vor* der Herausbildung eines aufgeklärten politischen Bewußtseins lag, wie bei den Wilden. Es gab aber auch eine *post*-politische Demokratie-Unreife, die eintrat, wenn das republikanische Ethos schwächer wurde. Die Demokratie in einem solchen nach-zivilen Zustand hielt Rosmini für gefährlicher als eine *entartete Monarchie*, und zwar zum einen aufgrund der schieren Masse: Viele böse Menschen waren schlimmer als einer, selbst wenn es sich bei diesem einen um einen "bestialischen Verbrecher" handelte<sup>1332</sup>; zum anderen führten demokratische Gesetzgebungsverfahren unter Bedingungen eines allgemein nachlassenden Rechts- und Anstandsbewußtseins dazu, daß das Rechtswesen systematisch untergraben und

---

<sup>1329</sup> Zur Bewertung der Rolle der Massen bei der revolutionären Umwälzung gemäß den verschiedenen Schulen der nachrevolutionären Historiographie, vgl. E. Schmitt, *Die Französische Revolution*, in: Th. Schieder (Hg.), *Revolution und Gesellschaft*, Freiburg 1973, S. 65-95.

<sup>1330</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 330 ff.

<sup>1331</sup> Vorbild ist auch hier, mit Bezug auf die Demokratie, Tocqueville, der - bei aller Skepsis - der amerikanischen Demokratie doch bescheinigt, daß sie "erfolgreich" ist, daß sie aber deswegen nicht unbedingt auf andere politische Gesellschaften übertragbar ist, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 467 ff.

unter das Diktat egoistischer Ressentiments und diskriminierender Interessenpolitik gestellt wurde.<sup>1332</sup> Der durch Pöbelherrschaft bewirkte Ruin der gesetzgebenden Gewalt erschien Rosmini daher verheerender als die individuelle, willkürliche Gewaltanwendung eines einzelnen Despoten.

Zugleich konstatierte er jedoch eine Art *finalen Selbsterhaltungsinstinkt* des Gemeinwesens. Nahm die Pöbelherrschaft überhand, wurde *notwendigerweise* der Zugang zur Macht eingeschränkt. Oligarchische oder monarchische Staatsformen sowie exklusivistische Verfahren zur Rekrutierung des politischen Personals setzten sich dann durch. Die Entartung von Demokratie führte *automatisch* zu Führungsstrukturen, in denen ein einziger herrschte oder kleine Gruppen oder Parteigremien die Macht oligarchisch besetzten.<sup>1334</sup> Dieser zwangsläufige Zusammenhang bestätigte die Richtigkeit des allgemeinen Gesetzes, das Rosmini für konstitutiv für die politische Philosophie hielt: daß nämlich die republikanische Ordnung mit demokratischer Herrschaftspartizipation stets das *Natürliche, Ursprüngliche* darstellte; daß hingegen deren Entartung mit Gegenmaßnahmen beantwortet wurde, das heißt mit der Einführung von Aristokratie oder Monarchie, jedenfalls mit einer Beschränkung des Zugangs zur Macht. Eine solche Restriktion der ursprünglichen Partizipation charakterisierte mithin immer eine *Verfallssituation* und stellte eine Notmaßnahme dar. Weit entfernt davon, Königsherrschaft als verlängerten Arm von Gottesherrschaft zu interpretieren und zu legitimieren<sup>1335</sup>, vertrat er die Auffassung, daß Herrschaftskonzentration als *Notstandsmaßnahme* gedeutet werden mußte, die zwar je nach historischer Situation berechtigt sein konnte, die aber stets gegenüber der republikanischen Partizipation ein bloßes Abfallprodukt darstellte.<sup>1336</sup>

In Rosminis politischer Philosophie wird auf diese Weise die Spannung offensichtlich zwischen seiner aufrichtigen Begeisterung für die republikanisch-demokratischen Formen der

<sup>1332</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 330; ähnlich seine Rede vom "crudelissimo tiranno" in der *Philosophie des Rechts*, cit., Bd. 2, Nr. 1738; mit ähnlichem Tenor auch Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 7, S. 381 f.

<sup>1333</sup> So auch in der *Philosophie des Rechts*, cit., Bd. 2, Nr. 1824. Von der "republikanischen Regierung" (i.e. demokratische Staatsform) sagt Rosmini: "Unter der republikanischen Regierung hält man es für gerecht, daß alle Maßnahmen der Stimmenmehrheit entsprechen. Folglich wird der Mehrheit der Wähler die Minderheit geopfert. Man muß dabei bedenken, daß diese Nachteile der republikanischen Regierung direkte Konsequenz dieser Form selbst sind, auch wenn man von den erhitzten Leidenschaften einmal absieht."

<sup>1334</sup> Das "eherne Gesetz der Oligarchie", das Robert Michels später formulierte, ist von Rosminis Diagnose insofern zu unterscheiden, als es sich, Michels zufolge, bei der Oligarchisierung um einen notwendigen *Verfallsmechanismus* handelt; zu Robert Michels "ehernem Gesetz der Oligarchie", wie es in der *Soziologie des Parteiwesens* formuliert wird (cit., Teil 4, Kap. 2, S. 342 ff.), vgl. auch G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 156 ff.

<sup>1335</sup> Zu Rosminis Interpretation des paulinischen *omnis potestas a Deo*, vgl. M. Nicoletti, *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, cit., hier S. 519 ff.; ders., *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., hier S. 265 ff.

Frühzeit einerseits und der Skepsis gegenüber dem Vorhaben andererseits, eine solche Ordnung in die Moderne zu übertragen. Sein Lob der antiken *Res publica* ließ keinen Zweifel daran, daß für ihn das partizipatorisch-integrative Modell den Idealtypus des politischen Gemeinwesens schlechthin darstellte. Aber die Versuche der Neuzeit, daran anzuknüpfen, beurteilte er ambivalent - an erster Stelle die Französische Revolution. Im Ergebnis führte dies zu einer eigentümlichen Diskrepanz zwischen dem Wohlwollen, mit er dem die *basisdemokratischen* Gemeinschaften der Antike betrachtete, und der bisweilen scharfen Polemik, mit der er dem politischen Mitspracheanspruch der zeitgenössischen *Masse* entgegentrat. Das Republik-Modell des Altertums schien ihm dort am fortschrittlichsten, wo sich die "erweiterte Regierung" konstitutierte. "Die Praxis der öffentlichen Beratungen über die Angelegenheiten des Staates" stellte demnach die höchstentwickelte Form von Politik dar<sup>1337</sup>, und diese republikanische Praxis erwies sich als die "einzige Schule, die für die Aktivität der Intelligenz sorgt". Hochproblematisch erschien ihm hingegen - und das war der entscheidende Punkt - die Demokratie als Resultat der modernen Gleichheits-Ideologie. Das offensichtliche Dilemma der politischen Philosophie sollte allerdings den Exegeten davor schützen, Rosmini trotz mancher drastischer pöbelkritischer Äußerung in eine *prinzipiell* demokratiefeindliche Ecke zu stellen. Denn gerade dieses Dilemma verdeutlicht den permanenten Argumentations- und Abwägungsprozeß zur Frage der guten politischen Ordnung des *demos*, zu der für ihn eben auch die Frage nach der Partizipation der *Masse* gehörte. Die ausdrückliche Hochschätzung des republikanischen Modells der Antike und dessen prominente Rolle in seiner politischen Philosophie einerseits und der ebenso ausdrückliche Demokratie-Widerwillen andererseits gehörten zusammen. Sie bildeten zwei Momente des Ringens um die adäquate Verfassung des Gemeinwesens. Auf der einen Seite pflichtete er Tocqueville in der Überzeugung bei, die eigene Zeit stehe in vielfacher Hinsicht unter völlig eigenständigen Bedingungen, weshalb nur in eingeschränktem Maße die Übernahme von Ordnungsmodellen aus anderen Epochen und Kulturen zulässig war. Auf der anderen Seite hatte die Antike die vorbildliche Politikform schlechthin ausgebildet, die jenseits aller historischen Kontingenzen Verbindlichkeit besaß.

Für dieses Dilemma gab es keine Lösung, wohl aber eine Präferenz in der Gewichtung: Bei der Behandlung der Polis-Gesellschaften überwog für Rosmini der Eindruck einer funktionierenden Integration, während im Fall der modernen Staaten Skepsis und Vorsicht angesichts der Gefährdungen des Gemeinwesens durch die Demokratie-*Unreife* der Bürger

<sup>1336</sup> Anders lautet bekanntlich Robert Michels Erkenntnis, für den die Oligarchiebildung *per se* zum politischen Gemeinwesen gehört, vgl. ders., *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, cit., S. 13 ff.

<sup>1337</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 335, Anm.

dominierten. Die Rezeption antiker Modelle für das zeitgenössische Staatswesen, so schien ihm, war uneingeschränkt möglich, wenn man den Staat als *res publica* im Sinne von notwendiger Transparenz und patriotischer Integration der Bürger verstand. Ungleich vorsichtiger mußte man mit dem Republik-Modell verfahren, wenn damit die faktische aktive, legislative *Machtteilhabe* aller gemeint war.

Rosminis Antwort auf die Frage nach den spezifischen Gefährdungen und Instabilitäten des demokratisch verfaßten Gemeinwesens basierte, wie gesehen, auf der Überzeugung, daß sich die schlechten Eigenschaften des Menschen, wenn er *in der Masse* auftrat, nicht nur addierten, sondern *potenzierten*. Dieser Befund galt zwar in seinen Augen epochen- und kulturen~~un~~abhängig, aber er bildete speziell für die moderne Massengesellschaft eine Ausgangsbedingung, die nur um den Preis gravierender politischer Fehleinschätzungen vernachlässigt werden konnte. Monarchie und Aristokratie besaßen ihre je eigenen Gefährdungen, bedingt durch ihre jeweilige Souveränitätskonstellation. Entsprechend hingen die Risiken der Demokratie mit den besonderen Eigenschaften des *demokratischen* Souveräns zusammen. Ihn zeichnete Rosmini zufolge aus, daß zwei allgemein menschliche Untugenden - Dummheit und Neid - unter demokratischen Bedingungen politische Qualität annahmen, erstens weil sie sich in der Masse verstärkten, zweitens weil sie gewissermaßen *konstitutiv* in das System eingebaut waren. Denn es war konstitutiv für das demokratische System unter den Bedingungen der Moderne - im Gegensatz zur Antike - daß der Souverän kein *Zeit* hatte, um das politische Geschäft zu lernen<sup>1338</sup>, und daß er *neidisch* war infolge der im System angelegten Gleichheitserwartung.<sup>1339</sup>

Ohne Einschränkung wies er deswegen ein System zurück, das er die "reine Demokratie" nannte und das er dadurch definiert sah, daß alle Stimmen bei der Beschlußfassung gleichberechtigt waren. Einem solchen System widersprach seines Erachtens der Evidenzbeweis: *Offensichtlich* entsprach die vernunftrechtlich behauptete Gleichheit nicht der Wirklichkeit<sup>1340</sup>, weshalb eine politische Ordnung, die auf einer falschen Annahme basierte, zwangsläufig erhebliche Strukturschwächen aufweisen mußte. Rosminis Argumente gegen die "reine Demokratie" bedienten sich des klassischen demokratiekritischen Waffenarsenals:

---

<sup>1338</sup> Dieses Problem diagnostiziert auch Rousseau, wenn er den Unterschied zwischen antiken und modernen Demokratien betont, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 12-15; daher stellt auch Rousseau fest, daß es schwer sei, eine Demokratie zu verwirklichen (S. 73). Möglicherweise zielt sein Gedanke, die Beibehaltung eines Gesetzes könne als "schweigende Zustimmung" des Souveräns gewertet werden, darauf, das Problem der Notwendigkeit ständiger Volksversammlungen zu lösen: "Das Gesetz von gestern ist heute nicht verbindlich, aber aus dem Schweigen wird die schweigende Zustimmung abgeleitet, und man nimmt an, daß der Souverän ununterbrochen die Gesetze bestätigt, die er nicht abschafft, da er dazu in der Lage ist." (S. 97).

<sup>1339</sup> Zum Neid, der durch die Gleichheitserwartung geschürt wird, vgl. H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, cit., S. 261 ff., S. 267 ff.

Die Regierung, so hielt er der demokratischen Idee entgegen, war ein *Amt*, über dessen Besetzung nicht Zahlenverhältnisse, also *Mehrheiten*, entscheiden sollten, sondern die innere Natur und der Zweck der Amtsfunktion, sprich: die Gemeinwohlproduktion und die Herstellung von Gerechtigkeit und Billigkeit.<sup>1341</sup> Zu den typischen Schwächen der sogenannten *reinen Demokratie* rechnete er aber gerade einen Befund, dem er Gesetzmäßigkeit attestierte. Dieser besagte, daß in der *reinen Demokratie* die Regierung zwar für sich in Anspruch nahm, Regierung des ganzen Volkes zu sein, *de facto* aber stets die Regierung einer *Partei* war und zwar der Mehrheitspartei. Der Strukturfehler der *reinen Demokratie* lag also darin, zu glauben, eine Regierung *für alle*, im Sinne echter Gemeinwohlverpflichtung, ließe sich bereits durch das Verfahren der Wahl *durch alle* herstellen. In der Wirklichkeit wurde die demokratische Regierung dann aber nur *von einem Teil* gewählt. Nichts berechtigte in Rosminis Augen zu der Annahme, daß eine Regierung, die von der Partei namens *Mehrheit* gewählt war, besser und schneller als eine Regierung, die durch eine andere Partei bestellt wurde, zu einer überparteilichen Amtsführung imstande war, wie es sich für das Regierungsamt geziemte.

Auch vom soziologischen Standpunkt aus bot die Demokratie mehr Schwächen als Stärken: Eine Regierung *der Mehrheit* stellte zwangsläufig eine Regierung des Durchschnitts dar, mit der daraus notwendig folgenden Orientierung am Geschmack und an den politischen Vorstellungen *der Masse*. Weil diese aber nicht selber *als Masse* handlungsfähig war, bedurfte sie der Fürsprecher und Vertreter.<sup>1342</sup> Das *demokratische* Verfahren zu deren Auswahl schützte die Masse aber gerade nicht vor den demagogischen Manipulationen durch machtgierige Minderheiten. Gerade weil der Durchschnittsbürger - also die Masse der Bevölkerung - nicht über das politiknotwendige Differenzierungsvermögen verfügte, war er anfällig für populistische Propaganda. Hierin sah Rosmini das unaufhebbare *Demokratie-Dilemma*: Die Ansichten der breiten Masse sollten die Politik bestimmen, was zwangsläufig zu deren Primitivisierung führte; zusätzlich erwies sich der "Souverän" in der Demokratie als leichtgläubig, manipulierbar und außerstande, seine authentische Stimme überhaupt zu

---

<sup>1340</sup> Es war ja umgekehrt gerade dieser Evidenzbeweis, mit dem Jefferson die Abhängigkeit der Regierung vom Volkswillen begründet hatte, vgl. dazu E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 219 f.; S. 232 ff.

<sup>1341</sup> Einen Überblick über die kritischen Argumente gegen die Demokratie bietet J. H. Knoll, *Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie*, cit., für den hier interessierenden Zeitraum S. 31 ff.; eine brillante Interpretation der Abwendung vom demokratischen Optimismus der Revolution bei I. Berlin, *Die Apotheose des romantischen Willens: Die Revolte gegen den Mythos einer idealen Welt*, in: ders., *Das krumme Holz der Humanität*, cit., S. 260-296.

<sup>1342</sup> So auch der Befund bei R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, cit., S. 26 ff.

artikulieren.<sup>1343</sup> "Im Namen des Volkes" konnten nach den Gesetzen der Demokratie sowohl Populisten als auch wohlmeinende Volkserzieher sprechen.

Die massentypische Beeinflußbarkeit zog ein Phänomen nach sich, das Rosmini als ein für die Demokratie charakteristisches Problem ansah: Tocqueville hatte konstatiert, daß in den USA die "öffentlichen Ämter", was die Qualität ihrer Inhaber anging, nicht repräsentativ, sondern *unterdurchschnittlich* besetzt waren.<sup>1344</sup> Sie stellten also keineswegs ein Abbild der tatsächlichen Qualität des Volkes dar. Daraus ergab sich zwar eine Apologie des *Volkes*, aber eine doppelte Schelte des *Systems*. Denn wenn die breite Masse *eigentlich* durchaus anständig war, trug das System alle Schuld, wenn trotzdem moralisch minderwertige Regierungen zustande kamen. Tocquevilles Amerika-Diagnose bestätigte Rosmini in seinem Argwohn, daß die Annahme falsch war, die Demokratie Sorge *automatisch* für die Herrschaft der Vertrauenswürdigsten oder der Verdienstvollsten. Das Defizit der Demokratie aufgrund der Manipulierbarkeit des Souveräns lag im Gegenteil darin, daß sie sich gerade nicht als *Fidokratie* oder *Meritokratie* konstituierte. Der Souverän war nicht imstande, bei der Auswahl des politischen Personals die beiden entscheidenden Kriterien *Vertrauenswürdigkeit* und *Verdienst* hinreichend zu prämiieren.

Oder präziser: Auf Tocquevilles Spuren konstatierte er, daß diese Kriterien in der Demokratie anders definiert wurden und daß sich die Maßstäbe für Kompetenz verschoben. Politische Tüchtigkeit bedurfte nicht mehr einer philosophisch-religiösen Ausbildung zur Menschenkenntnis. Muße, Konzentration auf das politische Geschäft und vor allem dessen Überschaubarkeit gehörten nicht mehr zur Politik.<sup>1345</sup> Den modernen Souverän zeichnete vor allem *Zeitknappheit* aus. Das Volk nahm seine Rolle als Souverän als eine von *zahlreichen Rollen* und gesellschaftlichen Funktionen wahr, weshalb ihm die Zeit für die vertiefte Beschäftigung mit politischen Angelegenheiten fehlte. Auf diese Weise erklärte Rosmini ein Phänomen, das er, wiederum Tocqueville folgend, beobachtete und für demokratietypisch hielt: Der Maßstab für Politikqualität verlagerte sich in der Demokratie in Richtung *Auffälligkeit*. Die Masse war anfällig für die Faszination durch das, was rasch und spektakulär ins Auge fiel, und honorierte grelle Aktionen eher als unauffällige Arbeit. Hingegen honorierte sie die Verdienstelite *nicht*, weil der Sozialneid infolge des demokratischen

---

<sup>1343</sup> Martin Puder zeigt, daß sich solche Vorbehalte auch bei "progressiven" Denkern finden lassen, in erster Linie Karl Marx und Friedrich Engels, vgl. ders., *Marx und Engels als konservative Denker*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus*, cit., S. 427-442. Eine besondere Stellung zwischen Verachtung und Bewunderung nimmt Marx' Abhandlung *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* ein (1851/52), in: MEGA, Bd. 11, Berlin 1985, S. 96-189; vgl. dazu P. Hayes, *Utopia and the Lumpenproletariat*, in: "The Review of Politics" 3 (1988), S. 445-465.

<sup>1344</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 5, S. 292 ff.

<sup>1345</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 331.

Gleichheitsversprechens zu ihrem Habitus gehörte. Der Neid aber war die notwendige Konsequenz des unerfüllten und unerfüllbaren Gleichheitsversprechens. Es war - so sahen es beide Autoren - diese unvermeidliche (weil systemkonstitutive) *moralische* Disposition, die die Demokratie *prinzipiell* gegen die Auswahl der Besten immunisierte. Die Berufung der Besten *konnte* strukturell nicht zur Demokratie gehören, weil dies dem Gleichheitsgrundsatz widersprach und weil es - was noch wichtiger war - den Gleichheitswunsch als gesellschaftstragendes Fundament kränkte und soziale Unruhe schaffte.

Tocquevilles *Démocratie en Amérique* interpretierte Rosmini auch als Beweis für die These, daß selbst eine junge, unverdorbene Gesellschaft wie die der USA eine naturgegebene Portion an Vorurteilen und Dummheit besaß, die der Volksmasse unweigerlich innewohnte. Vorurteile und Dummheit behinderten die politische Objektivität. Unter solchen Bedingungen konnte Politik nicht mehr eine spezifische *techné* sein, die sich durch Unvoreingenommenheit und Überparteilichkeit auszeichnete. Die Qualität des politischen Geschäfts änderte sich grundlegend. An die Stelle der Gemeinwohlorientierung traten, so schien ihm, Parteilichkeit und Egoismus. Aber es waren nicht einmal so sehr diese Schwächen, die ihn beunruhigten, sondern, wie gesagt, die Manipulierbarkeit der Masse, die er auf deren mangelhaften Bildungsstand zurückführte.<sup>1346</sup>

Tocqueville bestätigte sein Urteil, die Demokratie leide aufgrund der *widernatürlichen* Gleichheitsideologie an einer inhärenten Systemschwäche.<sup>1347</sup> Deutlich dramatischer als bei diesem fiel jedoch bei ihm die Prognose zur Zukunft der jungen Staaten in den USA aus. Während Tocqueville die Möglichkeit eines Scheiterns des demokratischen Experiments lediglich nicht ausschloß<sup>1348</sup>, glaubte Rosmini, sicher vorhersagen zu können, daß es zum "Zusammenbruch" der demokratischen Gesellschaft kommen *mußte*, wenn die politischen Gewalten "über ein bestimmtes Maß hinaus für jedermann zugänglich gemacht" würden.<sup>1349</sup> Genau hier lag aber auch der Lösungsweg. Denn wenn dieses "bestimmte Maß" eingehalten wurde, ließ sich eine Staatsform denken, die demokratische Verfahren verwirklichte, aber gleichzeitig den Zugang zur Macht durch konstitutionelle Beschränkungen abstufte, filterte und kontrollierte. Als Alternative zur "reinen Demokratie" eröffnete sich die Möglichkeit einer Mischverfassung mit unterschiedlichen Kompetenzen, zu denen auch unterschiedliche

<sup>1346</sup> Rosmini beschreibt als *Gefahr*, was Gustave Le Bon als *Zwangsläufigkeit* im Verhältnis von Masse und Führer schildert, vgl. ders., *Psychologie der Massen* (1895), hg. von W. Moede, Leipzig 1932: Die Masse bedarf der Führung, weil sie selbst nicht aktiv ist. Die Masse muß "gebändigt" werden, wozu es diktatorischer und demagogischer Eigenschaften bedarf. Die entsprechend begabten Führer sind nicht kraft Wissen und Einsicht im Besitz der Macht, sondern weil sie imstande sind, die emotionalen Masseninstinkte zu dirigieren, (ebd., S. 97 ff.).

<sup>1347</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 5, S. 292 ff.

<sup>1348</sup> Ebd., S. 299 ff., auch Bd. 1, Teil 2, Kap. 10, S. 540 ff., S. 580 ff.

Berufungsmodalitäten führen sollten. Dabei vermied Rosmini jedoch die Zuspitzung der Frage nach der *letztinstanzlichen* Entscheidung.<sup>1350</sup> Nicht in der Verfügung über eine solche Entscheidung erkannte er das Hauptproblem der politischen Theorie und Praxis, sondern in der Frage, auf welche Weise sichergestellt werden konnte, daß der politisch Handelnde gerechte und gemeinwohlorientierte *Wertmaßstäbe* besaß. Der Lektion der USA entnahm er jedenfalls, durch Tocqueville vermittelt, die wichtige Erkenntnis, daß Demokratie nicht notwendigerweise die Direktwahl der höchsten politischen Ämter durch das Volk bedeutete und auch nicht Gesetzgebungsverfahren durch Dauerplebiszite, sondern daß eine Vielzahl von Vermittlungsverfahren mit dem demokratischen Ideal durchaus versöhnt werden konnten.<sup>1351</sup> Das machte den Fall USA als Untersuchungsobjekt so ungeheuer wichtig für ihn, ließen sich hier doch Demokratieexperimente mit verschiedenen Wahlverfahren auf der Ebene der Staaten und auf der Ebene der Föderation gewissermaßen unter Laborbedingungen beobachten, die unverzichtbares Anschauungsmaterial für Europa lieferten.<sup>1352</sup>

### **VII.3.5.) Die Kirche als Widersacherin der Demokratie**

Als wichtigstes Bollwerk gegen die Gefährdungen der Demokratie bot Rosmini jedoch die *Kirche* auf. Bei dieser Gegenüberstellung wurde besonders deutlich, daß die Bedrohung, die er sah, nicht von einer bestimmten, mehr oder weniger "reinen" demokratischen Verfassung ausging, sondern vom demokratischen *Prinzip* als der sich in allen Bereichen menschlichen Lebens immer stärker ausbreitenden *Denkungsart*. Die Demokratie war dann gefährlich, wenn sie als *mehr* betrachtet wurde als ein Verfahren zur Lösung beliebiger Probleme, das heißt, sie war gefährlich, wenn sie für den überlegenen und *einzig legitimen* Weg zur Findung der absoluten Antworten bei der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit verstanden wurde. Sofern sie mit diesem Anspruch aufgeladen wurde, stellte sie eine häretische Usurpation dar, der sich die Kirche entgegenstellen mußte. Im Umkehrschluß galt, Rosmini zufolge, daß Kirche und Demokratie dort sehr wohl in Einklang zu bringen waren, wo das demokratische Verfahren *nicht* zur letzten, universal gültigen Entscheidungsinstanz erhoben wurde. Die

---

<sup>1349</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 333.

<sup>1350</sup> Die *Vermeidung* dieser Frage (die von Carl Schmitt als die Frage nach der Entscheidung über den "Ausnahmestand" definiert wird; vgl. den berühmten Eröffnungssatz von Kapitel 1 von *Politische Theologie* sowie dazu I. Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, cit.), verbindet Rosmini mit der politischen Lehre des Thomas von Aquin; vgl. zu letzterer J. Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, cit., S. 83-88.

<sup>1351</sup> So zeigt es Giovanni Sartori, der betont, daß sich die Ablehnung des "gesetzgebenden Volkswillens" auf Rousseau berufen kann, der das Volk als "Richter und Hüter des Gesetzes" betrachtet habe, nicht jedoch als "Gesetzgeber", vgl. ders., *Demokratietheorie*, cit., S. 304 ff.

<sup>1352</sup> Auch dieser Untersuchungsansatz stammt von Tocqueville selbst, der die Erfahrungen der USA für die Staaten Europas fruchtbar machen will, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 9, S. 471 ff.



Einsicht in diese Differenz zu schärfen, betrachtete er als Aufgabe der Kirche. Sie vermittelte das Wissen um die absoluten Werte, und sie war die Institution, die die "übermenschliche" Herkunft der Gerechtigkeit predigte und damit das Bewußtsein für deren metapolitische Qualität wachhielt. Dadurch gewann sie eine fundamentale Legitimationsfunktion für den Staat, die sich allerdings deutlich von traditionellen Legitimationsdiensten unterschied. Sie war für das politische Gemeinwesen unverzichtbar, insofern sie das institutionalisierte Wissen darstellte, daß Gerechtigkeit nicht im menschlichen Ermessen lag, selbst wenn sich dieses *Ermessen* auf die Ansichten breiter Bevölkerungsschichten oder der demokratischen Mehrheit stützen konnte.<sup>1353</sup> Dadurch wurde sie zur entscheidenden Garantin der Gerechtigkeitspraxis im Staat.

Die Konsequenzen einer solchen Rechtfertigung von Christentum und Kirche mußten sich offensichtlich nicht nur gegen den Traditionalismus eines De Maistre richten<sup>1354</sup>, sondern ebenso gegen den Liberalismus eines Tocqueville, von dem sich Rosmini in diesem einen Punkt, das heißt, im Zusammenhang mit der Behandlung der Gerechtigkeitsfrage ausdrücklich distanzierte. Diese wichtige Passage sei hier ausführlich zitiert. Unbedingt zustimmungsfähig erschien ihm zunächst Tocquevilles demokratiekritische Feststellung, die besagte,

"ich halte den Grundsatz, daß die Mehrheit des Volkes in Bezug auf die Regierung das Recht hat, alles zu tun, für ruchlos und verabscheuungswürdig."<sup>1355</sup>

Der "verehrte Tocqueville" irrte dann jedoch schwer, wenn er weiter behauptete, die Gerechtigkeit werde durch die Menschen gemacht. Als falsch empfand Rosmini demzufolge auch die Auffassung, *Legitimität* definiere sich auf dem Wege der Mehrheitsentscheidung. Daher beanstandete er den zentralen Satz der *Demokratie in Amerika*, der lautete, "dennoch ist für mich der Wille der Mehrheit der Ursprung aller Gewalten."<sup>1356</sup>

Was ihm als Widerspruch zu Tocquevilles eigener Prämisse erschien, hatte dieser selbst mit dem Hinweis auf die Existenz eines *universalen Gerechtigkeitsempfindens* erklärt. So hatte er postuliert:

"Es gibt ein allgemeines Gesetz, das nicht nur durch die Mehrheit dieses oder jenes Volkes, sondern von der Mehrheit aller Menschen aufgestellt oder zumindest angenommen wurde.

---

<sup>1353</sup> Zu dieser "neuen" Beziehung von *società religiosa* und *società civile* bei Rosmini ist grundlegend F. Traniello, *Società religiosa*, cit., hier insbesondere Teil 2, Kap. 2 "Una Chiesa rinnovata per la nuova società", S. 201 ff. und Teil 3 "Il gran disegno rosmignano", S. 283 ff.

<sup>1354</sup> Zu Rosminis zunehmender Distanzierung von De Maistre, vgl. ebd., S. 137 ff.

<sup>1355</sup> A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 7, S. 375 f. Rosmini zitiert diese Passage in *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 378.

<sup>1356</sup> A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 7, S. 376.

Dieses Gesetz heißt Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit bildet also die Schranke des Rechts eines jeden Volkes."<sup>1357</sup>

Dem hielt Rosmini entgegen, daß die Gerechtigkeit eben kein Produkt der Menschen war, auch nicht einer Mehrheit. Die Gerechtigkeit bildete auch dann die einzige Quelle der staatlichen Gewalten, sofern diese *legitim* waren (it. *poteri legittimi*), wenn die Mehrheit dies nicht anerkannte. Denn die Mehrheit war nicht die Quelle von Gerechtigkeit und Legitimität der Gewalten. Ebenso wie die Minderheit hatte sie der Gerechtigkeit lediglich zu *gehören* und sich ihr zu unterwerfen. Anderenfalls usurpierte sie Gewalten, die ihr nicht zukamen, was unweigerlich zu Willkür oder Tyrannei führen mußte.<sup>1358</sup> Denn diese trat Rosmini zufolge stets dann auf, wenn der Mensch – als einzelner oder als Kollektiv, als Mehrheit oder als Gesamtgesellschaft – glaubte, Schöpfer von Gerechtigkeit zu sein.<sup>1359</sup>

Keiner der für die Moderne repräsentativen Überzeugungen hat Rosmini im Sinne einer christlichen Apologetik so vehement widersprochen wie der Lehre von der Relativität dessen, was *gerecht* und folglich *legitim* war. Gerechtigkeit hielt er für ein absolutes, ewiges Gut, das vom Menschen lediglich *aufgefunden* werden konnte. Diese Anschauung besaß zwar, seiner Deutung nach, Vorläufer in der Philosophie der Antike, aber erst das Christentum hatte sie systematisiert und für verbindlich erklärt. Es hatte damit prinzipiell jegliche politische Autorität, gleich welcher Zusammensetzung und Selbstlegitimierung, *beschränkt*.<sup>1360</sup> Auch die höchsten Autoritäten, selbst Kirche und Papsttum als die Institutionen der Bewahrung der geoffenbarten Gerechtigkeit, schufen diese nicht, sondern fanden sie als Universalgesetz vor. Daraus folgerte Rosmini, daß legitime Gewalt das Produkt der *Unterwerfung* unter die Gerechtigkeit war und daß jedes Recht *legitim* war, das sich strengstens der Gerechtigkeit unterstellte. Entsprechend konnte die auf die Mehrheit gestützte Macht sehr wohl *legitim* sein, jedoch verdankte sich ihre Legitimität dann eben nicht dem Mehrheitsvotum, sondern der Selbstverpflichtung gegenüber dem Diktat der Gerechtigkeit.<sup>1361</sup>

Ein wichtiger Aspekt dabei ist, daß er ganz offensichtlich *das Volk* im *politischen* Raum für weniger kompetent hielt als in der Kirche ! Zugespitzt kann man sagen, daß er der Kirche

<sup>1357</sup> Ebd.

<sup>1358</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 378.

<sup>1359</sup> Daher fürchtet er nichts so sehr wie den Übergang von der "Herrschaft des Rechts" zur "Herrschaft der Gesetzgeber"; zu dieser Entwicklung vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 317 ff.

<sup>1360</sup> Damit zieht er Konsequenzen, die denjenigen der legitimistischen Konservativen, beispielsweise eines Donoso Cortès, entgegengesetzt sind, insofern dieser umgekehrt verlangt, der Staat solle sich am Absolutheitsanspruch der Kirche ausrichten und eine "christliche Diktatur von oben" errichten, vgl. ders., *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie*, hg. von L. Fischer, Karlsruhe 1933, passim, z.B. *Vorwort* und S. 58 f.; vgl. dazu K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., S. 274 ff.; zur Diskussion um Rosminis "Liberalismus" nach wie vor grundlegend P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., besonders S. 255 ff.

<sup>1361</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 378, Anm. 4.

mehr Demokratie zutraute als dem Staat. Das galt jedenfalls, wenn der Staat, wie im Altertum, gewissermaßen sich selbst überlassen war, ohne die ethisch-religiöse Schutzfunktion und Garantieleistung der Kirche. Unter solchen Umständen erschien ihm die politische Kompetenz des einzelnen in der *società civile* geringer als dessen religiöse Kompetenz in der Glaubensgemeinschaft. Während er in Bezug auf letztere ein Mitspracherecht für zwingend hielt<sup>1362</sup>, äußerte er sich mit Blick auf das politische Gemeinwesen weitaus vorsichtiger. Ich werde darauf in dem späteren Kapitel dieser Arbeit über die "Lehre des Christentums" noch näher eingehen.

#### **VII.4.) Herrschaft und Gewalt**

In diametralem Gegensatz zur *Gesellschaft*, wie Rosmini sie konzipierte, stand in seiner politischen Lehre die *Herrschaft*, für die er im Italienischen ohne Unterscheidung austauschbar die Begriffe *dominio* und *signoria* verwendete. Die "Bindung durch Herrschaft", also jene Verbindung, in der ein *asymmetrisches* Verhältnis von Zwecksetzung und Rechtsverteilung gegeben war, stellte die Antithese zur "sozialen Bindung" in der Gesellschaft dar.

Gleichwohl erkannte er an, daß hinsichtlich bestimmter *Leistungen* eines Menschen ein *Herrschaftsrecht* seitens eines anderen bestehen konnte. Bezüglich solcher konkreter Leistungen konnte es also einen legitimen Anspruch auf einen *Gebrauch* zum eigenen, einseitigen Vorteil geben. Die Inanspruchnahme eines *Dienstes* mußte jedoch streng unterschieden werden vom Gebrauch einer *Sache*: Sachen dienten dem uneingeschränkten Gebrauch; bei der Herrschaft über Menschen bestand hingegen stets eine Verfügungsgrenze. Deren Anerkennung konstituierte das Rudiment der Anerkennung als gleichberechtigte Person. Das sittliche Gebot lautete daher, daß *Herrschaft* niemals als schrankenlose Verfügungsgewalt verstanden werden dürfe. Dies unterschied sie vom Umgang mit "Eigentum". Und tatsächlich galt *Herrschaft*, so konstatierte Rosmini zu ihrer partiellen Rehabilitierung, ihrer historischen Erscheinung nach als "die begrenzte und von moralischer Achtung begleitete Macht des Menschen".<sup>1363</sup>

Die partielle Rehabilitierung von *Herrschaft* war bei ihm Teil der Erkenntnis, daß in den "konkreten menschlichen Gesellschaften" *Gesellschaftsbindungen* und *Herrschaftsbindungen*

<sup>1362</sup> Die verstärkte Partizipation des "Volkes Gottes" am Kirchengeschehen ist das große Programm der Abhandlung *Die fünf Wunden der Kirche* (1848), cit. Zu Rosminis kirchenreformerischen Programm grundlegend F. Traniello, *Società religiosa*, cit., vor allem S. 283 ff.; vgl. auch A. Russo, *Rosmini: verso un nuovo modello ecclesologico*, cit., insbesondere Kap. 4, S. 391 ff.; und P. Renner, *Fedeltà e profezia nell'ecclesiologia di Antonio Rosmini*, cit., insbesondere Kap. 2.2.4, S. 453 ff.

<sup>1363</sup> Sofern nicht eigens angegeben, stützen sich die folgenden Ausführungen auf Kapitel 3 von Buch 1 von *Die Gesellschaft*, cit., S. 154 ff.

gleichzeitig gegeben waren, obwohl sie, wie er betonte, "von ihrer inneren Natur her äußerst verschieden" waren. Das bedeutete, daß die *Herrschaft* zwar vom Prinzip her der *Gesellschaft* antithetisch gegenüberstand, daß aber die politischen Gemeinwesen *in der Wirklichkeit* überwiegend Mischformen aus gesellschaftlichen und herrschaftlichen Elementen darstellten. *Signoria* und *socialità* schlossen einander in der Realität der historischen und zeitgenössischer Staaten nicht aus.

Rosmini hat die Spannung, die sich hier auftat, keineswegs entschärft. Unübersehbar war der Kontrast zwischen der *Norm* von Gesellschaft und ihrer *Wirklichkeit*. "Eine Gesellschaft", so stellte er einerseits fest, "in der es Knechtschaft und Herrschaft gibt, ist keine wahre Gesellschaft". "Wir sagen also", heißt es andererseits in der *Philosophie der Politik*, "daß die Herrenrechte, die ein Mensch über andere Menschen hat, rechtmäßig und gerecht sein können", sofern - und das war die entscheidende Voraussetzung - die personale Würde nicht verletzt wurde. Aber selbst wenn diese fundamentale Bedingung beachtet wurde, blieb die Tatsache bestehen, "daß die Herrschaft an sich eine gesellschaftsfremde Natur besitzt". Diese *natura insociale* von Herrschaft verhinderte Rosminis Überzeugung nach prinzipiell, daß es zwischen Herren und Knechten, unabhängig vom individuellen Bemühen um einen der Menschenwürde angemessenen Umgang, zur Herausbildung echter Gleichberechtigung kommen konnte, wie sie die Gesellschaft als "moralischen Körper" auszeichnete.

Die Spannung zwischen *Herrschaft* und *Gesellschaft* hat er nicht revolutionär aufzulösen versucht, sondern im Sinne einer maßvollen Fortschrittsdoktrin unter besonderer Berücksichtigung des *Rechtsfortschritts*. Zunächst stellte er die Legitimität von Rechtsansprüchen, die zur *Herrschaft* gehörten, nicht *per se* in Frage: Das *Herrenrecht* (it. *diritto signorile*) konnte demnach durchaus legitime Rechtstitel aufgrund von Stabilitätsanforderungen, Tradition, Schutzfunktionen und ähnlichem mehr umfassen. Aber er unterstrich auch, daß es sich bei diesen Rechtstiteln und bei der entsprechenden Bindung durch Herrschaft um rückständige und defizitäre Formen gegenüber dem "gesellschaftlichen Recht" (it. *diritto sociale*) handelte. Fortschrittsziel mußte das reine *diritto sociale* sein, welches die zivil-bürgerliche Gleichberechtigung der Mitglieder einer Gesellschaft festschrieb.

#### **VII.4.1.) Herrschaft und Gruppeninteressen**

Ein Haupthindernis, das sich dem Fortschritt zur zivil-bürgerlichen Gesetzgebung und Verfassung entgegenstellte, erkannte Rosmini im Klassenegoismus der Aristokratie.<sup>1364</sup> Denn aus Besitzstandsdenken und um des Machterhalts willen war der Adel an einer schriftlichen Niederlegung der Gesetze nicht interessiert. Schriftlichkeit, verstanden als Bedingung von Rationalität und Transparenz von Gesetzen, stellte jedoch eine entscheidende Voraussetzung für den Rechtsfortschritt dar. Die Verweigerung der schriftlichen Ratifizierung von Verfassungen und Gesetzgebungen erschien geradezu als das Wesensmerkmal der aristokratischen Herrschaft, und er sah in dieser mithin den eigentlichen Antagonisten zivil-bürgerlicher Rechtsreformen.<sup>1365</sup>

Bei dieser Einschätzung stützte sich Rosmini auf den Mailänder Juristen Gian Domenico Romagnosi und speziell auf dessen Abhandlung zu der Frage "Welche Regierungsform ist zur Vervollkommnung der bürgerlichen Gesetzgebung am besten geeignet?"<sup>1366</sup> Wie Romagnosi war er davon überzeugt, daß eine Regierungsform keine abstrakte, absolute Größe darstellte, sondern daß in ihr die jeweiligen gesellschaftlichen Machtverhältnisse und Gruppeninteressen zum Ausdruck kamen. Die Antwort auf die Frage konnte also nur gegeben werden, wenn man zugleich danach fragte, welches *Interesse* die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, die in den jeweiligen Staatsformen die Regierung stellten oder von ihr profitierten, an einer Rechts- und Gesetzeskodifizierung haben konnten. Die Frage mußte also im Grunde lauten: Welche Gesellschaftsgruppe oder Staatsform wurde von ihrem Selbsterhaltungsinstinkt zur schriftlichen Niederlegung von Recht und Gesetz veranlaßt? Beide Autoren waren davon überzeugt, daß die Monarchie am besten "zur Vervollkommnung der bürgerlichen Gesetzgebung" geeignet war, insofern sie, zwecks rationalisierter Regierung und Verwaltung, ein ureigenstes Interesse an klaren und eindeutigen Gesetzen besaß.<sup>1367</sup> Die Demokratie

<sup>1364</sup> In seiner Kritik klingt Sieyès' Behauptung an, die politische Vertretung des Adels sei derjenigen "der Nation" fremd, weil sie nicht auf das "allgemeine Interesse", sondern ausschließlich auf das Privatinteresse dieses Standes ziele, vgl. E. J. Sieyès, *Was ist der Dritte Stand?*, dt. Ausgabe hg. von O. Dann, Essen 1988, S. 34.

<sup>1365</sup> Ähnlich hatte Rousseau geurteilt, die Aristokratie sei die schlimmste der souveränen Mächte, vgl. J.-J. Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre. Jugement sur La Polysynodie* (1756-59), in: ders., *Oeuvres complètes*, cit., Bd. 3, S. 645; auch Hegel - Marx zufolge der Theoretiker der konstitutionell-aristokratischen Monarchie - hatte die Adels Herrschaft als die schlimmstmögliche bezeichnet, vgl. ders., *Philosophie der Geschichte*, cit., Teil 4, Abschnitt 2, Kap. 1S. 499 ff.; vgl. zu Marx' Urteil über Hegel, K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in: MEW, Bd. 26/1, S. 274. Vgl. zu Hegels Aristokratie-Kritik D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 148 ff.; vgl. auch A. Negri, *Hegel e Rosmini filosofi della politica tra Rivoluzione Francese e Restaurazione*, cit.

<sup>1366</sup> G. D. Romagnosi, *Quale sia il governo più adatto a perfezionare la legislazione civile*, in: ders., *Opere. Scritti sul diritto filosofico-positivo*, Mailand 1845, Teil 1, S. 155-166; vgl. zu Rosminis kritischer Nähe zu Romagnosi auch G. Marchello, *La concezione del diritto secondo Romagnosi e la critica rosminiana*, in: "Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino" 21 (1954), S. 179-204; sowie insbesondere A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Rom 1983.

<sup>1367</sup> So auch Hegel in *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 538 ff.: "Die Feudalherrschaft ist eine Polyarchie: es sind lauter Herren und Knechte; in der Monarchie dagegen ist einer Herr und keiner Knecht, denn die

hingegen erschien ihnen wenig zuverlässig, weil ideologiefähig, und beide vertraten die Auffassung, die Geschichte beweise, daß Aristokratien zwecks Selbsterhaltung daran interessiert waren, Gesetzesniederschriften zu verhindern - oder daß sie sich zumindest, sofern sie die Kodifizierung nicht regelrecht blockierten, einer transparenten, öffentlichen Gesetzeshermeneutik entgegenstellten.

Romagnosi hatte historische Beispiele aus unterschiedlichen Kulturkreisen und Epochen herangezogen, um zu zeigen, daß seine antifeudale These universal galt, so daß von einer *wesensmäßigen* Konstitutionsfeindlichkeit der Aristokratie beziehungsweise feudaler Gesellschaften auszugehen war. Rosmini folgte ihm auch hierin: Die aristokratischen Priesterherrschaften Indiens zeigten demnach ebenso wie das römische Patriziat und die venetianische Adelsrepublik, daß die aristokratische Herrschaft zu einer Rechtssprechung nach *Einzelfällen* neigte, die Vereinheitlichung und Kodifizierung des Rechts jedoch verweigerte.

Beide Autoren waren sich überdies in der Nachfolge Montesquieus einig, daß zu dem jeweiligen Rechtswesen, das ein Gesellschaftssystem charakterisierte, die je besondere *Einstellung* zu Recht, Gesetz und Institutionen gehörte. Feudalherrschaftliche Gesellschaften zeichneten sich durch eine individuelle, unsystematische Rechtspraxis aus, Zivilgesellschaften hingegen durch systematische, kodifizierte, vereinheitlichte, öffentlich zugängliche Verfassungen. Der Fortschritt des zivil-bürgerlichen Rechtswesens, so postulierte Rosmini, würde und mußte dazu führen, daß widerspruchsfreie, öffentliche, allgemeingültige und allgemeinverbindliche Gesetzeswerke geschaffen wurden.<sup>1368</sup>

Interessant ist, daß er in die Reihe der kritisierten Feudalgesellschaften auch England aufnahm. Während England für die meisten Zeitgenossen den Inbegriff liberaler Fortschrittlichkeit darstellte<sup>1369</sup>, interpretierte Rosmini die Tatsache, daß England keine geschriebene Verfassung besaß, als symptomatisches Defizit, für das er das "aristokratische Element" verantwortlich machte, das der englischen Gesellschaft und ihrer Regierung innewohnte. In seinen Augen bewies gerade der Fall Englands die Hartnäckigkeit feudaler Residuen, die auch dort schwer zu überwinden waren, wo der Zivilisierungsprozeß weit vorangeschritten war. Wenn ein wesentlicher Bestandteil des Menschheitsfortschritts im

---

Knechtschaft ist durch sie gebrochen, und in ihr gilt das Recht und das Gesetz; aus ihr geht die reelle Freiheit hervor."

<sup>1368</sup> Zu Rosminis Rechtsstaatskonzeption, vgl. neben dem "Klassiker" von Francesco Mercadante auch M. D'Addio, *Politica e diritto in Antonio Rosmini*, cit., und G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale*, cit., S. 43 ff.

<sup>1369</sup> Zur Anglomanie der Liberalen, vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 126 ff.; in Deutschland wird die Englandbegeisterung beispielsweise von Archenholtz vertreten, der England als positives und Italien als negatives Modell vorstellt, vgl. J. W. von Archenholtz, *England und Italien*, 1785, <sup>2</sup>1787.

*Rechts*-Fortschritt bestand und dieser seinerseits wesentlich von der Schriftlichkeit abhing, dann erwies sich die gesellschaftliche Gruppe, die die Kodifizierung verhinderte, als der eigentliche Fortschrittsfeind und als jene soziale Kraft, die sich aus wohlverstandenen Eigeninteresse dem Rechtsfortschritt entgegenstellen mußte.

Dennoch erschien es Rosmini möglich, diesen Antagonismus zu überwinden. Er behauptete sogar, daß es zu einem dialektischen Umschlag kommen mußte und daß sich gerade der Adel aus Selbsterhaltungsinstinkt "unter den Schutz sicherer und widerspruchsfreier Gesetze flüchten" werde. Letztlich mußte nämlich auch der Adel erkennen, daß das Gut der Rechtssicherheit, wie es der bürgerliche Gesetzesfortschritt hervorbrachte, ein authentisches Allgemeingut war, von dem alle gesellschaftlichen Klassen und Gruppen profitierten.

#### **VII.4.2.) Grenzen der Herrschaft des Staates**

Wir hatten gesagt, daß Rosmini die unvermeidliche Spannung zwischen der Faktizität von *Herrschaft* und der Normativität von *Gesellschaft* mit Hilfe der Idee der graduellen Annäherung an eine zivile Rechtsordnung aufzulösen gedachte, die die Rechtsgleichheit der Bürger gewährleisten sollte. Dies war die eine, moderate Seite seines Lehrgebäudes.

Die andere Seite bestand jedoch in der revolutionären Zuspitzung des Gegensatzes: Denn er präsentierte als das Normmodell der *Staatsgesellschaft* die durch Christus begründete universale *Gesellschaft der Gotteskinder*. Daß er diese christliche *società* nicht als ein separates Alternativmodell, sondern tatsächlich als ein *Normmodell* für die weltliche Gesellschaft verstanden wissen wollte - als eine Orientierungsgröße für die säkulare politische Gemeinschaft, wenn nicht sogar als deren *Ideal* - unterstrich er durch seine terminologische Wahl. Christus wurde als "Gesetzgeber der Menschheit" (it. *Legislatore dell'umanità*) apostrophiert, das Evangelium als das "Grundgesetz" der christlichen *Gesellschaft* (it. *legge costituyente*). Die Analogie war potentiell revolutionär, insofern Rosmini die durch Christus gestiftete Gesellschaft als die programmatisch *herrschaftsfreie* Gesellschaft verstand, weil Christus "die Idee von Herrschaft aus dieser Gesellschaft prinzipiell ausgeschlossen" hatte.<sup>1370</sup> Dies galt in zweifacher Hinsicht: Der Gottessohn hatte aus seiner Gesellschaft die Macht von Menschen über Menschen verbannt und sich allein alle Herrschaft vorbehalten. Aber er hatte zugleich *Herrschaft als solche* grundsätzlich in Frage gestellt und radikal umgedeutet, und er hatte die eigene Gemeinschaft in antithetischem Kontrast zu den Verhältnissen der menschlichen Staaten und Reiche konzipiert. So deutete Rosmini jedenfalls das Wort des Lukas-Evangeliums:

---

<sup>1370</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S.160.

"Die Könige der Völker herrschen über die Menschen. Und die, die Macht über die Völker haben, werden Wohltäter genannt. Bei Euch aber soll es nicht so sein. Der Größte unter Euch werde wie der Geringste und der Führer wie der Diener."<sup>1371</sup>

Er interpretierte diesen Passus *nicht* affirmativ, also als eine Zustandsbeschreibung der fundamentalen Differenz zwischen Staat und Kirche, die das Faktum der weltlichen Herrschaft grundsätzlich unangetastet ließ. Vielmehr leitete er aus dem Kontrast zwischen beiden ein *Korrektiv* ab, an welchem sich die weltliche Gesellschaft messen lassen mußte. Das Auftreten der von Christus gestifteten, herrschaftsfreien Gesellschaft von Gleichen bedeutete in seinen Augen die nachhaltige Delegitimierung jeglicher *Herrschaft*.<sup>1372</sup>

Für die Wirklichkeit des Staates folgte daraus zunächst die Anerkennung der *Grenzen* von Herrschaft und dann allgemeiner die Anerkennung eines Rechtsraumes außerhalb von Staatsgesellschaft und Politik. Diesen, von der politischen Verfügung unabhängigen Rechtsraum bezeichnete Rosmini als das *außergesellschaftliche Recht*. Es war fundamental, weil es den Rahmen des Vertragswerks der *società civile* absteckte, unabhängig von der Frage, wieweit sich diese von herrschaftlichen Elementen bereits emanzipiert hatte und wie *zivil* sie geworden war. Die Gestaltungsfreiheit der vertragschließenden *sozii* stieß beim *außergesellschaftlichen Recht* an ihre prinzipielle Grenze.<sup>1373</sup> Er war allerdings der Überzeugung, daß diese Grenze eines der umstrittensten Probleme der europäischen Rechtskultur darstellte. Ihm schien zwar, daß die Auffassung, *daß* es eine solche Grenze für das positive Recht *überhaupt* gebe, von den meisten Rechtsgelehrten wenn auch nicht immer explizit, so doch implizit geteilt wurde. Dennoch konstatierte er, daß sich die *dominierende* politische und rechtliche Praxis mit der Anerkennung von Rechten schwer tat, die der Verfügungsgewalt des Souveräns entzogen waren. Die Tendenz der Praxis ging statt dessen dahin, nur jene Rechte gelten zu lassen, die der Gesetzgeber selbst gewährt hatte.

Der klassische Konfliktfall war seiner Ansicht nach das Problem der Religionsfreiheit. Romagnosi folgend zeigte er, daß es gute rechtlich-politische Gründe dafür gab, daß gewisse Rechte der individuellen Lebensgestaltung als unantastbar durch die staatliche Verfügungshoheit anerkannt wurden. Romagnosi hatte in dem Traktat *Zusammenfassung der*

---

<sup>1371</sup> Lukas XXII, 25-26.

<sup>1372</sup> Diese im Sinne von Herrschaftsdelegitimierung "revolutionäre" Stoßrichtung bei Rosmini wird herausgearbeitet von F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 259 ff.; vgl. auch G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 15 ff., S. 103 ff.

<sup>1373</sup> Zu diesem "klassischen" Rosmini-Thema liegt eine umfangreiche Literatur vor. Zu nennen sind neben den grundlegenden Studien von Piovani, Zolo und Mercadante auch M. F. Sciacca, *Tematica del pensiero politico-giuridico di Antonio Rosmini*, cit., sowie M. Ferronato, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, cit., besonders S. 133 ff., S. 155 ff.



*Naturrechtswissenschaft*<sup>1374</sup> die Freiheit des religiösen Bekenntnisses verteidigt und daran die Grenzen der Hoheit des Staates demonstriert.<sup>1375</sup> Er hatte seine These entfaltet, indem er vom *Wesen* der Religion her argumentierte: Diese war demnach eine private Beziehung, womit sie außerhalb der staatlichen Sphäre stand, deren Kompetenz sich ausschließlich auf die "äußeren Dinge" erstreckte. Er konfrontierte also die öffentlich-staatliche Sphäre mit der Privatsphäre und erklärte letztere für unbedingt schutzwürdig. Romagnosi hatte desweiteren das soziaethische Argument angeführt, das besagte, Religions-, Meinungs- und Gewissensfreiheit gehörten zum *natürlichen Eigentum* des Menschen als eines sittlichen Vernunftwesens und werde als "heiliges Recht" durch den Gesellschaftsvertrag ebenso gesichert wie anderes Eigentum und ähnliche Güter, zum Beispiel das Streben nach Glück und die Unversehrtheit des Lebens. Ein drittes, sozio-psychologisches Argument kam hinzu: Es war die Feststellung, daß das "religiöse Gefühl" zu den stärksten Antrieben im Menschen gehörte und von der Staatsmacht kaum oder nur um den Preis eines hohen Einsatzes an Gewalt manipuliert werden konnte, wodurch die zivile Ordnung selbst in Frage gestellt wurde. Schließlich trug Romagnosi ein Argument vor, dem Rosmini besondere Bedeutung beimaß und das er selbst immer wieder ins Spiel brachte: Durch nichts ließ sich rechtfertigen, daß die Regierung der bürgerlichen Gesellschaft mehr Macht besaß als die Mitglieder, die die Gesellschaft überhaupt erst bildeten - wenn man einmal vom äußerlich-funktionalen Regelungsbedarf absah. Wenn aber nach Auffassung der *sozii* selbst die Kirche in bestimmten Fragen eine der *società civile* überlegene Autorität besaß, bedeutete es eine Verletzung des politischen Selbstverständnisses, wenn sich die Staatsgesellschaft über die Interessen und weltanschaulichen Orientierungen ihrer Bürger hinwegsetzte. Dieses Argument hat Rosmini zwar nicht zu einer systematischen Doktrin ausgebaut, aber es enthielt im Kern die Position des späteren *politischen* Katholizismus, der sich als politische Vertretung der Interessen der katholischen Bürger verstand.<sup>1376</sup>

In Anlehnung an Romagnosis liberale Überlegungen vertrat Rosmini die These, daß die Religion im politischen Kontext ein wichtiges *freiheitsicherndes* Element darstellte, weil sie die staatliche Machtvollkommenheit unterlief. Die Diskussion um die Religionsfreiheit bewies ihm aber, daß die Anerkennung von Grenzen der politischen Souveränität

<sup>1374</sup> G. D. Romagnosi, *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, in: ders., *Opere*, Bd. 4, Florenz 1832; grundlegend zu Romagnosis rechtphilosophischem und rechtspolitischem Denken ist L. Mannori, *Uno Stato per Romagnosi*, Bd. 1 ("Il progetto costituzionale"), Mailand 1984; Bd. 2 ("La scoperta del diritto amministrativo"), Mailand 1987.

<sup>1375</sup> Eine ausgezeichnete Einführung in Romagnosis Rechtslehre und politische Philosophie bietet P. Costa, *Civitas*, cit., S. 498-512, passim, mit weiterführender Literatur.

<sup>1376</sup> Vgl. dazu G. Campanini, *Politica e società*, cit., S. 153 ff. ("Rosmini e la tradizione del cattolicesimo democratico").

hochproblematisch blieb und daß selbst dort, wo *Souveränität* nicht mit *Allmacht* gleichgesetzt wurde, der tatsächliche Verlauf der Macht-Grenzen eine politische Fundamentalfrage darstellte. Die Position der Liberalen, vertreten durch Romagnosi, die die staatlich-zivile Machtsphäre eher engführen wollten, stellte ja nur eine Position in der uralten Auseinandersetzung um die Fixierung der Grenzen der Hoheit des Souveräns dar, wie sie Rosmini zufolge die europäische Staaten- und Rechtsgeschichte charakterisierte. Diese war demnach gekennzeichnet durch das antagonistische Verhältnis der beiden Rechtssphären des "Gesellschaftsrechts" und des "außergesellschaftlichen Rechts" und durch ihr permanentes Ringen um Dominanz.<sup>1377</sup> Eine Balance zwischen beiden Sphären schien ihm dort *nicht* möglich, wo - anders als in seiner eigenen Konstruktion der Idealverfassung - die Regierung nicht bloß koordinierend auftrat, sondern sich als *souverän* ausgab. In dem Moment, da sich die Regierung für *souverän* hielt, war die entscheidende Frage nicht mehr, ob sie sich in den Händen eines Sultans oder eines Revolutionskonvents befand oder von einem demokratischen Parlament berufen war. Die entscheidende Frage mußte vielmehr lauten, ob Souveränität absolut oder eingeschränkt war, und wenn eingeschränkt, durch welche Instanz.

Für Rosmini stand fest, daß auch die beliebige Aufstockung der Zahl der Souveränitätsinhaber nichts an der grundsätzlichen Problematik änderte. Er hat als eine seiner zentralen Thesen immer wieder betont, daß es *vom Bewußtsein* des Rechts und der Freiheit her gesehen keinen Unterschied darstellte, aus wievielen Personen sich der Souverän zusammensetzte, wenn die Souveränität als solche *absolut* verstanden wurde, wenn also kein Recht des Menschen anerkannt wurde, das nicht von der Staatsgesellschaft selbst - vom Souverän - gewährt wurde.<sup>1378</sup> Nicht die *Zahl* konnte die Absolutismusgefahr bannen, sondern der Rekurs auf eine

---

<sup>1377</sup> Möglicherweise greift er dabei auf einen zentralen Gedanken in Hume's *Of the Origin of Government* zurück: Hume hatte den ewigen inneren, offenen oder geheimen Kampf bei der Festlegung der Regierungskompetenzen zum Antrieb und Grundprinzip der europäischen Geschichte erklärt, vgl. D. Hume, *Essays and Treatises*, cit., passim.

<sup>1378</sup> Von Emmanuel Joseph Sieyès hat Rosmini gesagt, er sei der einzige Vertreter der Französischen Revolution gewesen, der "mit einiger Ruhe und Tiefe" gedacht habe. Dennoch richtet sich seine Anklage gegen die Selbstermächtigung der Staatsgesellschaft implizit gegen Sieyès' programmatische Identifizierung der Nation (Dritter Stand) mit dem absoluten Gesetz: "Die Nation existiert vor allem anderen; sie ist der Ursprung von allem. Ihr Wille ist immer legal; sie ist das Gesetz selbst. [...] Der Nationalwille [...] braucht nur seine Existenz, um stets gesetzmäßig zu sein; er ist der Ursprung aller Gesetzlichkeit. Die Nation ist nicht nur keiner Verfassung unterworfen, sie kann und darf es auch nicht sein, was soviel heißt, daß sie es nicht ist", in: ders., *Was ist der Dritte Stand ?*, cit., S. 80 ff. Allerdings hatte Sieyès von der Nation auch gesagt: "Vor ihr und über ihr gibt es nur das *natürliche* Recht." Aber dessen Stellung zum positiven Recht der Nation blieb ungeklärt, wie Rosmini moniert hat; vgl. A. Rosmini, *Die Verfassung gemäß der sozialen Gerechtigkeit/La Costituzione secondo la giustizia sociale*, cit., in: ders., *Progetti di costituzione*, cit., S. 57; vgl. dazu F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 306 f. Hannah Arendt hat gezeigt, daß amerikanische und französische Revolution in dem Wunsch übereinstimmen, jegliche Regierungsgewalt durch Gesetze zu beschränken. Was für die Amerikaner die Montesquieu'sche Gewaltenteilung ist, ist für Rousseau die *volonté générale* und für Sieyès der

außerhalb der Reichweite des Souveräns gelegene Rechtsquelle. Anderenfalls reduzierte sich die Quelle von Recht und Gesetz letztlich immer wieder auf den *Menschen* mit seinem von Leidenschaften und Dummheit gebeugten Willen, der nur allzu rasch in Willkür ausartete.

Für die politische Philosophie in ihrer Qualität als Verfassungslehre war daher eine historische Untersuchung der Entwicklung des Rechtsbewußtseins nützlich, die die antithetische Abfolge von Epochen vorführte, in denen mal die Sphäre des *Gesellschaftsrechts* und mal die Späre des *außergesellschaftlichen Rechts* überbetont und ins Extrem gesteigert wurde, bis dann in einem dialektischen Umschlag wieder die Gegenbewegung einsetzte, die der anderen Rechtssphäre erneut den Vorzug gab. Ein historisches Vorbild für einen *Gleichgewichtszustand* zwischen beiden Rechtssphären schien es nicht zu geben. Ihn herzustellen, hielt Rosmini jedoch für die große Aufgabe der eigenen Epoche. Aber die Schaffung eines ausgeglichenen Verhältnisses zwischen den beiden Rechten erwies sich als um so größere Herausforderung an die politische Gestaltung von Staat und Gesellschaft, als die Formulierung und Inanspruchnahme von Rechten ja nicht freischwebend, sondern vor dem Hintergrund konkreter sozialer Interessen stattfand. Daß Rechtsverhältnisse soziale Verhältnisse abbildeten - davon war er ebenso überzeugt wie von der Vorstellung, daß dementsprechend hinter der dynamischen Entwicklung des Rechtsbewußtseins und des effektiven Rechts die Machtansprüche und die Interessen gesellschaftlicher Gruppen zum Vorschein kamen.<sup>1379</sup>

#### **VII.4.3.) Die Genese des Absolutismus**

Die ideengeschichtliche Untersuchung des Rechtsbewußtseins zum Nutzen der politischen Philosophie zeigte den Wechsel von der Überbetonung des *Gesellschaftsrecht* (Staatsmacht) zur Übertreibung des *außergesellschaftlichen Rechts* (individuelle Freiheitsrechte). Im ersten Fall, so konstatierte Rosmini, führte die einseitige Pflege des Gesellschaftsrechts zum Absolutismus als der Lehre von der uneingeschränkten Souveränität und Unfehlbarkeit der Staatsgesellschaft beziehungsweise dessen, der sie repräsentierte. Galt *nur* das Gesellschaftsrecht, gab es keine Autorität über dem Souverän, sei es, daß sich die Gesellschaft (oder die Nation) als solche für souverän erklärte (demokratischer Absolutismus), sei es, daß ein "Oberhaupt" diese Rolle innehatte (monarchischer Absolutismus).

---

"Nationalwille": Sie beide binden die Regierung. Ungeklärt bleibt aber - so sieht es Rosmini - wer im Falle der französischen Erklärungen den Nationalwillen bindet; vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 203 ff.

<sup>1379</sup> Es ist die Einsicht in dieses eherne Gesetz, die ihn veranlaßt, in seinen eigenen Verfassungsentwürfen ein System unterschiedlicher politischer und rechtlicher Repräsentationsformen einzubauen, vgl. dazu auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 179 ff.

Dem geschichtlichen Rückblick entnahm Rosmini vor allem die Einsicht in die *Kontinuität* des absolutistischen Souveränitätsverständnisses. Die Geschichte lehrte ihn, daß die Genealogie der entsprechenden politischen Doktrinen zurückwies über Joseph De Maistre, den prominentesten Vertreter der gegenrevolutionären Souveränitätslehre, auf dessen Vorläufer in der Frühmoderne. William Barclay's monumentale Verteidigung des absoluten Königtums gegen die Monarchomachen in "De Regno"<sup>1380</sup> zählte für ihn ebenso dazu wie Alberico Gentilis "De potestate regis absoluta" mit seiner radikalen Verurteilung jeglichen Widerstands gegen die Krone.<sup>1381</sup> Die Quintessenz dieser Lehren war in seinen Augen die Verabsolutierung einer einzigen Rechtsquelle, nämlich der Staatsgesellschaft beziehungsweise ihrer Verkörperung durch den König.

"Tatsächlich", so führte er aus, "besteht das Prinzip des Absolutismus darin, als einzige und höchste Gesetzesquelle den Willen des Souveräns anzuerkennen. Es ist dann gleichgültig, ob der Souverän ein einzelner Mensch oder mehrere Menschen oder das ganze Volks ist."<sup>1382</sup>

Legte man ausschließlich das *Gesellschaftsrecht* zugrunde, war die Gesellschaft respektive ihr Vertreter tatsächlich "unfehlbar". Daher attestierte Rosmini Joseph De Maistre, daß dieser zumindest kohärent argumentiert habe, als er den Souverän für unfehlbar erklärte. Denn auf der Basis eines exklusiv geltenden Rechts des Staates beziehungsweise des Monarchen konnte dieser garnicht irren, weil kein Korrektiv zugelassen war.<sup>1383</sup> Unter der Bedingung der exklusiven Geltung eines solchen *Gesellschaftsrechts* gab es weder ein Widerstandsrecht, noch das Recht, den Souverän anzuklagen oder abzusetzen.

Nun unterstellte Rosmini durchaus nicht, daß bei exklusiv geltendem Gesellschaftsrecht *zwangsläufig* grausamer Despotismus herrschte. Er schloß nicht aus, daß sich die Art und Weise der Machtausübung der Gesellschaft durch Verfahrensregeln moderat gestalten und durch Formen von *checks and balances* austarieren ließ. Seine eigenen Verfassungsentwürfe sahen solche Verfahren vor und praktizierten durch ein die Judikative stark privilegierendes

<sup>1380</sup> W. Barclay, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos libri sex*, Paris 1600; vgl. dazu J. P. Sommerville, *William Barclay*, in: *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*, 2 Bde., 2000 ([www.thoemmes.com/encyclopedia/barclay/html](http://www.thoemmes.com/encyclopedia/barclay/html)); mit weiteren Literaturangaben.

<sup>1381</sup> A. Gentili, *Regales disputationes tres: id est: De potestate regis absoluta, De unione regnorum Britanniae, De vi civium in regem semper injusta*, London 1605; dazu G. H. J. van der Molen, *Alberico Gentili and the Development of International Law. His Life, Work and Times*, Amsterdam 1937; vgl. zu Gentili als "republikanischem" Machiavelli-Interpreten D. Panizza, *Machiavelli e Alberico Gentili*, in: AA.VV., *Machiavellismo e antimachiavellismo nel Cinquecento*. Atti del convegno di Perugia (30.9.-1.10.1969), "Il Pensiero politico" 2 (1969), S. 476-483.

<sup>1382</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 191.

<sup>1383</sup> Vgl. J. de Maistre, *Du Pape* (1819), Genf 1966, S. 122 ff.; dort zeigt De Maistre dann aber auch, daß es ein Korrektiv gibt, das die souveräne politische Gewalt einer Beschränkung unterwerfen kann: Das Papsttum ist imstande, die weltliche Macht zu sanktionieren, weil es den Untertan in bestimmten Fällen von seinem Treue-Eid entbinden kann (S. 131, S. 137); vgl. zum Souveränitätsdenken der Gegenrevolution auch C. Langlois, *Da Joseph de Maistre a Félicité de Lamennais: alla ricerca di un pensiero politico controrivoluzionario*, cit.

Kräftesystem eine Art Gewaltenteilung. Auch diese Judikative bewegte sich zunächst systemimmanent, das heißt, sie legte das konstitutionelle Vertragswerk aus. Aber sie tat dies unter Berufung auf eine außergesellschaftliche Instanz: die Gerechtigkeit, die nicht Menschenwerk war. Ausschlaggebend für Rosminis Kritik am exklusiven Gesellschaftsrecht war also (wie im Falle seiner Kritik an der *Demokratie*) dessen *Prinzip*, das heißt die Tatsache, daß Souveränitäts- und Rechtsquelle immer nur die Gesellschaft selbst blieb - gleichgültig, wie sehr die Souveränität innerhalb der Gesellschaft zum Beispiel durch Gewaltenteilung gesplittet wurde und unabhängig von der Möglichkeit einer moderaten Rechtspraxis. Hierin lag für ihn das Kerndilemma der souveränen Legislative:

"Tatsächlich besteht kein Unterschied zwischen dem Irrtum derjenigen, die alle Gesetz vom Willen des Gesellschaftsoberhauptes ableiten wollen - *a rege lex* - und dem Irrtum derjenigen, die keine andere Gesetzesquelle anerkennen wollen als den Volkswillen."<sup>1384</sup>

Dieses Dilemma glaubte er, vermeiden zu können, indem er in seinem eigenen Modell die Zuweisung von Souveränität an die Gesellschaft insgesamt oder an einzelne Institutionen unterband und die Einrichtung einer starken Legislative verhinderte, die ihm der politische Ort zu sein schien, an dem sich der wankelmütige Wille des Menschen am ungehindertsten artikuliert.<sup>1385</sup> Wurde das vorgängige Recht des einzelnen geleugnet oder allgemeiner: wurde ein Rechtsraum außerhalb der Staatsgesellschaft geleugnet, dominierten unter dem Dach der uneingeschränkten politischen Souveränität *Positivismus* und *Legalismus*. Rosmini hielt beide Erscheinungen für die negativen Folgen einer maßlosen Legislative, die sich selbst *legibus absolutus* verstand.

Dem zeitgenössischen liberalen Historiker Jacques Matter (1797-1864)<sup>1386</sup> folgend schrieb er dem *Protestantismus* die extremste Ausformulierung der absolutistischen Staatslehre zu. Dies führte er auf die dem Protestantismus eigene Verquickung von geistlicher und weltlicher Sphäre zurück. Da gemäß protestantischer Lehre die staatliche Autorität die einzige objektive,

<sup>1384</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 191. Zu Rosminis Theorie von der Kontinuität und Omnipräsenz eines "absolutistischen" Verständnisses von Souveränität, vgl. auch M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.

<sup>1385</sup> Wobei sich seine Polemik am Typus der revolutionären, gesetzgebenden Volksversammlung entzündet, die sich im Stile Sieyès' zum Souverän erklärt, vgl. E. J. Sieyès, *Was ist der Dritte Stand ?*, cit. Die Kritik richtet sich dabei, ähnlich wie bei Jacob Burckhardt später, weniger gegen "das Volk" als gegen die bei den Versammlungen auftretenden *Sophisten* und *Sykophanten*, die die Volksmenge verführen und an deren primitive Leidenschaften appellieren. Die gemeinsame Quelle beider ist möglicherweise Platon mit seiner Charakterisierung des *Demos* als "großes Tier", "dessen Launen und Leidenschaften zu studieren für Staatsweisheit gilt" (Platon, *Politeia*, cit., VI, 493a); zu Burckhardt vgl. S. Bauer, *Polisbild und Demokratieverständnis*, cit., S. 173 ff.

<sup>1386</sup> J. Matter, *Histoire universelle de l'Église chrétienne*, Straßburg 1829-1835, Bd. 1-4; ders., *Histoire des doctrines morales et politique des trois derniers siècles*, Paris 1836, Bd. 1-3, Paris 1836; vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 257.

sittliche Institution darstellte, mußte diese absolut gelten und sakrale Qualität annehmen.<sup>1387</sup> Ihren Höhepunkt erreichte die Lehre von der Exklusivität des *Gesellschaftsrechts*, Rosmini zufolge, mit Thomas Hobbes, dessen politische Philosophie er als Theorie der Vergottung des Souveräns interpretierte, und zwar nicht - und das war entscheidend - im Sinne der *Delegierung* göttlicher *auctoritas* an den weltlichen Herrscher<sup>1388</sup>, sondern im umgekehrten Sinne der Selbstermächtigung des weltlichen Souveräns zur letztinstanzlichen Quelle von Recht und Gesetz. Ohne Frage hat Rosmini *auch* die Lehre von der weltlichen Herrschaft als *Derivat* der göttlichen Herrschaft abgelehnt. Sie schien ihm aber von anderer, harmloserer Qualität zu sein, da sie immerhin noch, anders als Hobbes es tat, eine transzendente Rechtsquelle voraussetzte.

Dem Autor des *Leviathan* stellte Rosmini aus der Reihe der protestantischen Autoren den von ihm hochgeschätzten Hugo Grotius gegenüber. Denn dessen *De jure belli et pacis* zeichnete sich eben dadurch aus, daß sich der Souverän zwar *nach außen* als völkerrechtliches Subjekt etablierte, daß die staatliche Autorität jedoch *nach innen* nicht mit der alleinigen Quelle von Rechten und Pflichten identifiziert wurde.<sup>1389</sup> In den *Prolegomena* zu *De jure belli et pacis* hatte Grotius ja geschrieben, sogar ein allmächtiges Wesen könne die Prinzipien der Moral nicht auswechseln oder die Grundrechte abschaffen, die durch natürliche Gesetze garantiert waren. Diese Gesetze behielten ihre objektive Geltung, selbst wenn man - *per impossibile* - annähme, daß es keinen Gott gebe oder daß er sich um menschliche Dinge nicht kümmere.<sup>1390</sup> Rosmini stimmte mit Grotius auch in der Schlußfolgerung überein, daß deswegen nach dem Vorbild des Aristoteles *Politik* und *Recht* getrennt werden mußten, in dem Sinne, daß die Politik das Recht nicht absorbieren durfte: Denn die Prinzipien des Rechts lagen den Prinzipien der Politik voraus; das Recht kam vor der Gesellschaft.<sup>1391</sup>

Er gab dem Protestantismus zwar die Hauptschuld an der Hypertrophie des Absolutismus, aber er zeigte auch - nicht zuletzt mit Blick auf Bossuets und De Maistres

<sup>1387</sup> Dieses Urteil ist das Gegenstück zur Protestantismus-Schelte eines Carl Ludwig von Haller, für den genau umgekehrt *Protestantismus* und *Konstitutionalismus* verschwägert sind, insofern sie beide Ausdruck desselben revolutionären Prinzips sind. Denn unter *Konstitutionalismus* versteht er im diametralen Gegensatz zu Rosmini eben jene Anschauungen, die "keinen Oberen, weder im Himmel noch auf Erden [...] anerkennen", während er zwischen *Protestantismus* und *Atheismus* nicht prinzipiell unterscheidet, vgl. ders., *Über die Konstitution der spanischen Cortes* (1820), zit. in A. von Martin, *Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken*, cit., S. 153.

<sup>1388</sup> So entspricht es hingegen dem konservativen Denken, ebd., S. 149 ff.

<sup>1389</sup> H. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, dt. Ausgabe hg. von W. Schätzel, Tübingen 1950; aus der Fülle der einschlägigen Literatur verweise ich nur auf die gute Übersicht von H. Hoffmann, *Hugo Grotius*, in: M. Stolleis, *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1988, S. 51-77.

<sup>1390</sup> H. Grotius, *De Iure Belli et Pacis*, cit., *Prolegomena*, sec. 11; vgl. dazu auch E. Cassirer, *Mythus des Staates*, cit., S. 226 f.

<sup>1391</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 208.

Souveränitätslehren<sup>1392</sup> - daß das Problem der Balance zwischen den beiden Rechtssphären *konfessionsübergreifend* ein politisches Urproblem darstellte und daß eine der Wurzeln des Absolutismus in dem Säkularisierungsvorgang der Übertragung göttlicher Attribute auf die Staatsmacht lag, wie er sowohl in der katholischen, als auch in der protestantischen politischen Theologie beheimatet war - ebenso wie er sowohl in der monarchischen als auch in der demokratischen Staatslehre anzutreffen war. Die Anverwandlung des absolutistischen Prinzips an unterschiedliche Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen stellte eine Hauptschwierigkeit bei seiner Bekämpfung dar.<sup>1393</sup>

Gleichwohl hielt Rosmini den Protestantismus für besonders *anfällig* für eine solche Verabsolutierung, weil er ihm einen labileren Umgang mit der Autoritätsfrage attestierte. Tatsächlich begriff er die Geschichte des Protestantismus als Geschichte eines dramatischen Gleichgewichtsverlusts: Sie schien ihm von einer starken dialektischen Dynamik geprägt, die sich zwischen extremen Positionen der Autoritätsgläubigkeit bewegte und von der Exklusivität des *Bibelglaubens* zum ebenso exklusiven *Vernunftglauben* führte. Hatte der Protestantismus in seiner ersten Phase die Autorität der Kirche um der Autorität der Bibel willen zurückgewiesen, so setzte er sich in der zweiten Phase auch über die Autorität der Bibel hinweg, weil diese sich ohne autoritative Auslegung als unzugänglich und unverständlich erwies. So blieben als einzige Anhaltspunkte und Autoritäten die individuelle *ratio* und der absolute *Staat* übrig. Während der deutsche Idealismus die Geschichte des Protestantismus als Freiheitsgeschichte feierte<sup>1394</sup>, sah Rosmini in der Reformation den Auftakt zu einem ambivalenten Zeitalter, das sich eher unfreiwillig und der Not gehorchend auf die individuelle Rationalität zurückgezogen oder, in extremer Kompensation, die unfehlbare Objektivität beim politischen Souverän suchte.

Bei Jacques Matter fand er aber nicht nur seine Kritik an der protestantischen politischen Theologie bestätigt, sondern auch seine (damit zusammenhängende) England-Skepsis. Der französische Historiker hatte die Ausstattung des Souveräns mit unbeschränkten Vollmachten als ein Produkt der "kirchenpolitischen Lehre des Protestantismus" gedeutet und am Beispiel

<sup>1392</sup> Bossuets *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* (1709) kommentiert Rosmini kritisch in der *Verfassung gemäß der sozialen Gerechtigkeit* (in: *Progetti di costituzione*, cit., S. 74) und der *Philosophie des Rechts*, cit., Bd. 2, Nr. 1763 f.; vgl. dazu F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 228 f. Conigliaro bescheinigt Rosmini zwar, ein unversöhnlicher Kritiker des Despotismus zu sein, aber er sieht ihn eindeutig weniger gegen *theokratische* Neigungen gefeit.

<sup>1393</sup> Zu Rosminis Theorie von den "Metamorphosen" des Despotismus, vgl. E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dispotismo*, cit.

<sup>1394</sup> Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., Teil 1, *Einleitung* "Goethe und Hegel", S. 17 ff., insbesondere S. 33 ff. ("Hegels und Goethes Protestantismus"). Zum Urteil über den Protestantismus bei Hegel und Rosmini, vgl. R. Rossi, *Il superamento del particolare: il limite come relazione. Hegel e Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 395-402.

der englischen Geschichte illustriert.<sup>1395</sup> Es ist gewiß kein Zufall, daß in der *Philosophie der Politik* gerade jener Abschnitt aus Matters *Histoire* zitiert wurde, in dem deren Autor die Verabsolutierung der königlichen Prärogative unter Elisabeth I. und Jakob I. anprangerte.<sup>1396</sup> Der Passus aus Matters Geschichtsbuch war für Rosmini insofern aufschlußreich, als hier ein wichtiger Topos aus der Rechtfertigungslehre der absoluten Königsmacht aufgegriffen und kritisch gegen die Krone eingesetzt wurde. Jakob I. und seine Kronjuristen hatten zwischen den *absolute* und den *ordinary powers* des Königs unterschieden.<sup>1397</sup> Die Krone besaß demnach als Souverän eine ihr innewohnende absolute Macht, nach Belieben zu regieren. Aber in *zivilisierten Nationen* hatten sich, so wurde unterstellt, im Gegensatz zu orientalischen Despotien, Gesetzesstrukturen und Institutionen entwickelt, an die die Macht des Königs gewöhnlich delegiert wurde. Davon blieb jedoch seine Prärogative, absolute Macht ausüben zu können, unbeschadet.<sup>1398</sup> Ausdrücklich waren diese Formen der Machtausübung mit dem göttlichen Wirken verglichen worden, bei dem theologisch zwischen regulärem Walten der Vorsehung (*ordinary powers*) und außergewöhnlichen Eingriffen in Form von Wundern (*absolute powers*) unterschieden wurde.

Der Passus aus Matters *Histoire*, auf den sich Rosmini berief, griff nun den Vergleich mit den orientalischen Despotien auf, deutete ihn aber zum Nachteil der angelsächsischen Königsmacht: Wohl war das Erscheinungsbild der orientalischen Herrschaft von größerem Pomp geprägt, so polemisierte Matter, aber allein die englische Staatslehre hatte die *Heiligkeit* und *Unverletzbarkeit* des königlichen Willens ausdrücklich zur Doktrin erhoben.<sup>1399</sup> Wie Matter sah Rosmini darin eine dialektische Wende von der Figur des Königs als dem personifizierten *Recht* (der *lex loquens*) zum sakrosankten *Unrecht* der schieren Willkür. Nicht die vielgeschmähten Willkürherrschaften des Ostens verkehrten so offensichtlich Recht in Unrecht, sondern die vermeintlich zivilisierten Reiche der Christenheit.

Angeichts dessen erschien Rosmini auch die Rede vom *pactum subiectionis* oder *pactum societatis* obsolet, sofern das Rechtsinstitut des Vertrags als solches unter Willkürbedingungen hinfällig wurde. Aber es ging seiner Philippika nicht um die absolute Monarchie zurückliegender Epochen. Adressat seiner Kritik war jede beliebige Staatsform, in der der menschliche *gesetzgebende Wille* keiner weiteren Beschränkung unterlag.

<sup>1395</sup> Vgl. J. Matter, *Histoire des doctrines morales et politiques*, cit., Bd. 1, S. 305, Bd. 2, S. 126 ff., Bd. 3, S. 107.

<sup>1396</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 192 f.

<sup>1397</sup> Zur angelsächsischen absolutistischen Theorie, vgl. M. Goldie, *Absolutismus, Parlamentarismus und Revolution in England*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 3, S. 290 ff.

<sup>1398</sup> Ebd., S. 298.

<sup>1399</sup> Vgl. J. Matter, *Histoire des doctrines morales et politiques*, cit., Bd. 2, S. 126 ff.



## **VII.5.) Die Revolution**

### **VII.5.1.) Dialektischer Revolutionsbegriff und revolutionäres Verlaufsschema**

Anhand der Frage nach den Gründen für *Krise* oder *Stabilität* des politischen Gemeinwesens entwickelte Rosmini einen Revolutionsbegriff, den man in zweifacher Hinsicht *dialektisch* nennen kann: Zum einen aufgrund der Einarbeitung der Erkenntnis, daß die Krise einen heilsamen, kathartischen Effekt haben konnte. Unter günstigen Vorzeichen konnte die Erschütterung des Gemeinwesens zu neuer Stabilität und zur Regeneration der Institutionen führen, kurz: aus der Gefahr konnte Rettung erwachsen; zum anderen durch eine Deutung von *Revolution* infolge solch einer heilsamen Krise als *Fortschritt* mit Hilfe der *Wiederherstellung* der Geltung der alten Gesetze.

Voraussetzung dieses dialektischen Revolutionsbegriffs war die bereits angesprochene, auf einer metapolitischen Ebene anzueselnde Überzeugung, daß nicht nur die Geschichte insgesamt einen Sinn besaß, sondern daß auch einzelne historische Phänomene nicht sinnlos waren, sondern einem erzieherischen göttlichen Plan dienten. Dieser zielte darauf ab, die Menschen durch Erkenntnisgewinn und durch Anleitung zur guten Lebenspraxis zu bessern. In einer solchen geschichtstheologisch-didaktischen Perspektive ging Rosmini von der erzieherischen *Zweckmäßigkeit* politischer Umbruchsituationen aus. Ihren *Sinn* leiteten diese letztlich aus dem göttlichen Plan ab, ihr *Nutzen* verdankte sie aber unmittelbar der inneren Logik sozialer Prozesse. So stellte er fest:

"Die Krise hat in der Ordnung der Vorsehung den Zweck und die sichere Wirkung, im Bewußtsein der Menschen den Grund für die alten Institutionen wiederzubeleben."<sup>1400</sup>

In diesem Glaubenssatz trafen *Politiktheorie* und *Geschichtstheologie* zusammen. *Politiktheoretisch* hatte die Ausgangsfrage nach den Gründen für die Stabilität der Staatsgesellschaft Rosmini zu der Erkenntnis geführt, daß Stabilität stets etwas mit dem *Ethos* eines Gemeinwesens zu tun hatte; genauer: daß eine bewußte Durchdringung und Präsenz der eigentlichen Existenzgründe der Gemeinschaft erforderlich war, um deren Bestand zu sichern. *Historisch* sah er, daß tatsächlich immer dann Krisen auftraten, wenn sich eine Gesellschaft durch *Vergeßlichkeit* von ihren elementaren Grundgesetzen entfernte. *Geschichtstheologisch* deutete er diesen Prozeß als Erziehungsmaßnahme, die wieder zurückführte zur Stabilität des Gemeinwesens als einer wichtigen Bedingung sittlich guter Lebensführung des einzelnen.<sup>1401</sup>

<sup>1400</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 107.

<sup>1401</sup> Vgl. zu Rosminis Interpretation der heilsgeschichtlichen Ökonomie der Vorsehung auch M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 247 ff. ("Storia umana ed economia della salvezza: dalla politica alla teodicea").

Genese und Verlaufsgeschichte solcher Krisen-Revolutionen, so glaubte er, folgten einem Schema in mehreren Etappen.<sup>1402</sup> Grundsätzlich bedeutete dabei *Krise* die Gefährdung der Existenzgrundlage der Staatsgesellschaft.<sup>1403</sup> Das erste Krisensymptom war die *Vergeßlichkeit*, die die alten Einrichtungen betraf.<sup>1404</sup> Allerdings präzisierte Rosmini einen wichtigen Punkt: Er ging davon aus, daß eine Interdependenz zwischen kollektiver Nachlässigkeit im Umgang mit den Institutionen und tatsächlicher Institutionenschwäche bestand:

"Denn von ihnen ist nur noch die äußere Schale übrig, während die Menschen den lebendigen Kern der Einrichtungen, also den Grund dafür, daß sie einst gemacht worden waren, aus dem Gedächtnis verloren haben."<sup>1405</sup>

Das allgemeine Desinteresse an der Pflege und am Erhalt der Institutionen einerseits und deren Verlust an tatsächlicher Zweckmäßigkeit andererseits bedingten einander und beschleunigten die Krise. Die Folge war, daß die Menschen aus den Augen verloren, "was wesentlich ist"<sup>1406</sup>.

Der Übergang war schleichend, mithin schwer diagnostizierbar, daher um so gefährlicher, und Rosmini zufolge stellte es eines der Hauptprobleme politischer Kompetenz dar, die Krisensymptome richtig zu deuten. Als ihre Folge traten Emanzipationsbestrebungen auf sowie politische Doktrinen, die die alten Institutionen bekämpften. Dieser Übergang stellte in seinen Augen ein weiteres problematisches Politik-Feld dar, insofern es sich wieder um einen nur in Maßen *vermeidbaren* Prozeß handelte. Wenn die alten Institutionen an Wert und Geltung verloren hatten, mußten zwangsläufig Forderungen nach ihrer Abschaffung laut werden. Aus diesem Dilemma gab es keinen prinzipiellen Ausweg. Einerseits stand für ihn fest, daß die Bürgerschaft vom Bürgergeist lebte und daß gewohnheitsmäßiger Institutionengehorsam mechanistisch und daher hinsichtlich seines gesellschaftsstabilisierenden Nutzens ineffektiv war. Die Menschen mußten die Gründe für das, was sie an Normen und Sitten vollzogen, *einsehen*, da nur so die Stabilität des Gemeinwesens gewährleistet schien; andererseits ließ sich aber nicht grundsätzlich

<sup>1402</sup> Die Rosmini-Forschung hat sich vielfach mit Rosminis Deutung der Französischen Revolution beschäftigt, dabei aber den allgemeinen Revolutionsbegriff und den Versuch einer an Machiavelli orientierten Revolutionssoziologie m.E. vernachlässigt, vgl. G. Campanini, *Rosmini politico*, cit., Kap. 3, S. 49 ff. ("Rosmini e le ideologie dell'89"); E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 150 ff.; zu den Grundlagen einer "Revolutionssoziologie" bei Machiavelli, vgl. R. König, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 220 ff. ("Die *Discorsi* oder der Entwurf einer Krisenanalyse"), sowie H. Münkler, *Machiavelli*, cit., Kap. 6-8, S. 329 ff.

<sup>1403</sup> Vgl. Kap. X. der vorliegenden Arbeit zu Rosminis Versuch einer Neubegründung der *Staatsräson*.

<sup>1404</sup> Es sind vor allem Machiavellis *Discorsi*, die ihm hier als Vorlage dienen, vgl. *Discorsi*, cit., Buch 1, Kap. 17 und 18, S. 101 ff., über die Stadien der "corruzione" und ihre sozialpsychologischen und politischen Auswirkungen.

<sup>1405</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 90.

<sup>1406</sup> Ebd., S. 94.

verhindern, daß diese Einsicht zusammen mit der Transparenz der Institutionengeltung nachließ. Gerade weil es sich hierbei um ein hochproblematisches dialektisches Verhältnis von Erneuerung und Restauration handelte - und mithin der Protestbewegung die Legitimation nicht prinzipiell abgesprochen werden konnte - erschien Rosmini die revolutionäre Verweigerung *jeglichen* Institutionengehorsams als schiere Unvernunft und Destruktivität.

Tatsächlich entsprach seine Typologie der *Revolutionsmacher* bis in die Terminologie hinein der konservativen und liberalen Kritik, die von Bonald über Constant bis Tocqueville die moralische wie intellektuelle "Haltlosigkeit" der Revolutionsanführer gegeißelt hatte.<sup>1407</sup> "Schwärmerei", "Sophisterei", "Voreingenommenheit", unbeherrschte "Leidenschaften", "Maßlosigkeit", "Sektierertum" und "Rebellentum" waren die Kategorien, mit denen auch er versuchte, die Abweichung von der *natürlichen Vernunft*, die den Sinn der alten Institutionen hätte durchschauen *müssen*, zu begreifen.<sup>1408</sup> Diesem Personenkreis, bei dem er ausschließlich niedere Motive wie Geltungssucht und eine gewisse psychisch-geistige Labilität am Werke sah, stellte er den *einfachen Mann* gegenüber, der ebenfalls, wenngleich unfreiwillig, zum Revolutionsprotagonisten wurde. Dieser war naiv genug, sich von den Glücks- und Freiheitsverheißungen mitreißen zu lassen, aber letztlich bewahrte er doch seinen "Sinn für das Anständige", gepaart mit einer typischen Passivität, die ihn für den großen Revolutionssturm ungeeignet machten. Und schließlich ließ Rosmini in dem Revolutionsszenario auch die "weisen Menschen" nicht fehlen, die versuchten, der beunruhigten Bevölkerung zu erklären, "warum die Vorfahren die Dinge einst so eingerichtet hatten".<sup>1409</sup>

In dieser von höchster Unruhe gekennzeichneten sozialen Situation erreichte die Gefährdung der Gesellschaft ihre Krise. Rosmini begriff diesen Moment als einen Zustand, der demjenigen der Gesellschafts(neu)gründung entsprach.<sup>1410</sup> Die Gemeinschaft drohte auseinanderzubrechen und sich selbst zu zerstören. In einer solchen bitteren Notsituation mußten die Menschen zwangsläufig die "Notwendigkeit jener uralten Fundamente, die so wenig bekannt sind", wieder begreifen lernen. Daß es sich dabei um einen Moment der

<sup>1407</sup> Vgl. zu den entsprechenden Topoi der Revolutionskritik H. Maier, *Revolution und Kirche*, cit., Teil 2, S. 143 ff.; D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 135 ff., S. 235 ff.; vgl. auch M. Puppo, *Rosmini e Manzoni di fronte alla rivoluzione francese*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, cit., S. 129-139.

<sup>1408</sup> Dies deckt sich mit dem Urteil vieler Zeitgenossen der Revolution auch in Deutschland, die vor der revolutionären "Demagogie" warnen, vgl. dazu die Beiträge des Sammelbandes *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, Göttingen 1974.

<sup>1409</sup> Alle Zitate aus A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 92.

<sup>1410</sup> Daß dies eine "klassische", von Cicero bis Machiavelli nachweisbare Anschauung ist, hat Hannah Arendt gezeigt: *Über die Revolution*, cit., S. 260 f.; vgl. auch N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., Buch 1. Kap. 18, S. 102 ff.

*Erkenntnis* und *Einsicht* handelte, hat er immer wieder betont: Auf eine Phase des Vergessens und der Abschaffung folgte günstigenfalls eine Phase, in der die Menschen in einer konservativen Gegenreaktion eher "nachdenklich und mißtrauisch gegenüber den Neuerungen" waren. Die *Wiedererrichtung* der umgestürzten Institutionen und die *Neugründung* der Gesellschaft auf ihren ursprünglichen Fundamenten bedurften des gemeinschaftlichen Erkenntnisfortschritts der Gesellschaft. Wenn dieser Lernprozeß gelang, kulminierte die Krise tatsächlich in einer *Re-volution*. Die Gesellschaft erlebte eine heilende Katharsis: Die Bürger begannen dann,

"das, was sie zerstört haben, wieder aufzubauen und die alten Dinge wieder einzusetzen und deren Nützlichkeit einzusehen, ja, sozusagen zu *erfühlen*." <sup>1411</sup>

Diesen historischen Moment interpretierte Rosmini als Zivilisationsfortschritt:

"In dieser Zeit erlangen die Institutionen neue Festigkeit und neue Stabilität; sie werden dann von den Menschen nicht mehr nur aus Gewohnheit beachtet und verehrt, sondern aus Vernunft. Dies bedeutet die Erneuerung der menschlichen Gesellschaft (it. *il risorgere dell'umana società*)." <sup>1412</sup>

"Aufruhr", "Erschütterung", "Krise", "große Veränderung", "schreckliche Krämpfe" - so stellte sich ihm der Ablauf der Revolution dar, die, wenn ein günstiges Schicksal waltete, tatsächlich eine Rückkehr zu den alten Fundamenten bedeutete und der Staatsgesellschaft in einem dialektischen Schritt ein "neues Leben" bescherte.

Allerdings lag genau hier auch das Dilemma des *Institutionenkonservatismus*. Denn unklar blieb, worin denn überhaupt ein "neues Leben" der *società civile* beziehungsweise deren Fortschritt an "Zivilisierung und politischer Properität" bestehen konnte - wie ihn Rosmini behauptete - wenn die Überwindung des Krisenmoments bereits durch die Wiedereinführung der alten Gesetze und Einrichtungen geleistet war - wenn also die *Revolution* tatsächlich mit der *Restauration* zusammenfiel. Welcher zivilisatorische Gewinn war in diesem engen Krise-Stabilitäts-Schema denkbar? Fraglos war bereits der *Rückgewinn* der Stabilität in Rosminis Augen ein überragendes soziales Gut. Ihm stellte er den sozialpsychologischen Gewinn an Gemeinschaftsgefühl angesichts der gemeinsam durchgestandenen Gefährdung zur Seite, wie es Machiavelli für das Verfahren des *ripigliar lo stato* geschildert hatte. <sup>1413</sup> Wir haben ja gesehen, daß Rosmini ein Bündnis wie die *Heilige Allianz* in dieser Optik einer erneuerten Friedens- und Gemeinschaftspolitik deutete. Auf

<sup>1411</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 93; vgl. auch Kap. X. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1412</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 93.

<sup>1413</sup> Vgl. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., Buch 3, Kap. 1, S. 195 ff.

dieser Basis schien ihm dann der behutsame Ausbau der Institutionen, ihre Konsolidierung ebenso wie ihre moderate Anpassung an neue soziale Bedürfnisse, möglich.

Für nicht minder wichtig hielt er aber die geschichtstheologische Dimension der *Theodizee*. Nicht der meßbare Fortschritt nach *Menschenmaßstab* schien ihm den Preis an Leid und Opfern zu rechtfertigen, den die gesellschaftliche Unruhe gekostet hatte.<sup>1414</sup> Eine Gesellschaft, die sich unter solchen Anstrengungen wiederhergestellt und "erneuert" hatte, mußte vielmehr, so glaubte er, in den Augen der *Vorsehung* besondere Gnade finden.<sup>1415</sup> Der "Preis" der Revolution schien ihm nicht mit den Kriterien der politischen Theorie kommensurabel, sondern nur mit den Kriterien des Glaubens an die göttliche Gerechtigkeit. Mit diesem Gedanken begündete er seine Ablehnung jeglicher revolutionärer *Opfer-Kalkulation*. Es stand dem Menschen nicht zu, um eines angestrebten politischen Ziels willen, diejenigen, die von den neuen Verhältnissen profitieren sollten, *aufzurechnen* gegen diejenigen, die der Umwälzung zum Opfern fallen mußten.

Hier liegt ein weiteres Motiv dafür, daß man von einem "dialektischen" Revolutionsbegriff bei Rosmini sprechen kann: Der *Sakralität* des erzieherischen Moments der Krise angesichts der göttlichen Pädagogik stellte er die *Profanität* und *Relativität* von Verlauf und unmittelbarem Ergebnis der Revolution entgegen. Die profane und relative Qualität, die der Revolution zugesprochen wurde, minderte deren Bedeutung keineswegs, sondern rechtfertigte vor allem die Suche nach immanenten Gesetzmäßigkeiten und Steuerungsmöglichkeiten. In diesem dialektischen Sinne hat Rosmini die Französische Revolution wie Immanuel Kant als *Geschichtszeichen* im Kollektivbewußtsein der Menschheit verstanden<sup>1416</sup>, und in diesem Sinne erkannte er in ihr die "Erneuerung der menschlichen Gesellschaft"<sup>1417</sup>.

An diesem epochalen Ereignis ließ sich der dialektische Dreischritt von *Vergessen-Erinnerung-Rekonstruktion* exemplarisch aufzeigen. Die Französische Revolution bot seiner Ansicht nach das spektakulärste Beispiel dafür, daß Krisen und Dekadenphasen auch den christlichen Gesellschaften nicht erspart blieben und daß die Wirkung des Christentums *nicht*

<sup>1414</sup> Eine solche Aufrechnung hatte auch Kant abgelehnt, wenngleich mit anderer Stoßrichtung: Er rechtfertigt die Überlegung, daß angesichts der Greuelthaten "ein wohlmeinender Mensch [die Revolution], wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde"; nicht die Kosten-Nutzen-Rechnung spricht für die Revolution, sondern die Tatsache, daß sie eine universale Anteilnahme *ohne* Eigennutz geweckt hat, vgl. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, cit., Zweiter Abschnitt, 6, S. 190.

<sup>1415</sup> Vgl. dazu auch G. Lorzio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., S. 205 ff.; sowie M.

Nicoletti, *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, cit., insbesondere S. 524 ff.

<sup>1416</sup> Von "Geschichtszeichen" spricht Kant im *Streit der Fakultäten* (cit., Zweiter Abschnitt, Kap. 5, S. 189); als konkretes Beispiel nennt er allerdings nicht die Französische Revolution als solche, sondern die universale "Teilnehmung dem Wunsche nach" bei den Zeitgenossen (ebd., S. 190 ff.).

<sup>1417</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 93.

darin bestand, die Aufschwung-Abschwung-Folge der Geschichte prinzipiell aufzuheben.<sup>1418</sup>

Was die christlichen Gesellschaften von den nicht-christlichen unterschied - und was es erlaubte, die Revolution als *Erneuerung* zu begreifen - war, daß der historische Prozeß *nicht* ausschließlich von den Volksmassen und ihren zum immer stärkeren Eigennutz tendierenden Interessen angetrieben wurde, sondern daß Vernunftgründe in der Geschichte wirkten. Ihnen waren die "ravvolgimenti" der historischen Entwicklung zu verdanken, das heißt, die "Windungen" des spiralförmig aufsteigenden Verlaufs, den Rosmini, Fichte folgend, für den Gesamtprozeß der Geschichte unter dem Christentum annahm.<sup>1419</sup>

Er verknüpfte diese These von den revolutionären "Windungen" mit einer in groben Zügen gezeichneten *Generationensoziologie*, bei der die jeweils *dritte Generation* nach These und Antithese die *Synthese-Generation* darstellte: Denn ihr gelang es, ein "vollständiges System" herzustellen, indem sie Altes mit Neuem verband.

"Sie kann die alten Institutionen als notwendig anerkennen und die späteren Einrichtungen als nützlich und als natürliche Weiterentwicklung und Vervollkommnung der ursprünglichen Einrichtungen."<sup>1420</sup>

Während die erste Generation in der Phase der schon etablierten Gesellschaft durch Nachlässigkeit und Vergeßlichkeit das Hergebrachte zerstörte, erwies sich die zweite Generation als die skeptische, *verunsicherte* Generation, die aus dem wiedergewonnenen Gefährdungsbewußtsein heraus zu den gesellschaftlichen Fundamenten zurückkehrte und die Gesellschaft "neu gründete". Die dritte Generation war dann die *glückliche* Generation, der die Harmonisierung von alt und neu möglich war. Diesen schematisierten Dreischritt definierte Rosmini als *Revolution* unter christlichen Vorzeichen. Nur unter solchen Bedingungen war Fortschritt denkbar.

### **VII.5.2.) Die Revolution als Legitimationskrise**

Die Französische Revolution bewies seiner Ansicht nach die Wirkung von *Einstellungen* und *Überzeugungen* als Motor des Geschichtsprozesses. Sie bewies die Dominanz des *Zeitgeistes*, weil sich zeigen ließ, daß sie den Eskalationsmoment einer Langzeit-Krise darstellte<sup>1421</sup>,

<sup>1418</sup> Grundlegend zu Rosminis Beurteilung der Französischen Revolution (und auch zu dem Wandel, den Rosminis Urteil durchläuft) ist F. Traniello, *Rosmini e le ideologie della Rivoluzione francese*, cit.; sowie M. D'Addio, *Rosmini e la Rivoluzione francese*, cit.; allgemein L. Canfora, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento: la polemica sulla Rivoluzione Francese*, cit.

<sup>1419</sup> Vgl. auch Kap. VI.2.6. und VI.2.8. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1420</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 108.

<sup>1421</sup> Neben der bereits zitierten Untersuchung von Thomas Würtenberger zu *Zeitgeist und Recht* sei an das Kapitel "Die Wandlung des Geistes der Zeiten zum Zeitgeist" in Karl Löwiths *Von Hegel zu Nietzsche* erinnert (cit., S. 221 ff.). Löwith zeigt, wie in der Folge der Französischen Revolution der *Geist der Zeit/Zeitgeist* zur kultur- und gesellschaftskritischen Figur wird.

verursacht durch den Verlust der einheitlichen, bis dahin europaweit gemeinsam vertretenen Grundsätze über die Formen des *viver civile*.

Der Rückgriff auf Machiavellis Leitbegriff des *viver civile*<sup>1422</sup> unterstrich Rosminis Überzeugung, daß der Hauptgrund für die Revolution in der (wodurch auch immer motivierten) Preisgabe der gemeinsamen politischen Kultur bestanden hatte. Die Gesellschaft mußte in die Krise geraten und instabil werden, als ihr tragendes Fundament - also das gemeinsame Sozialethos und der Kollektivwillen - nachzulassen begann. Die Schwäche der für alle verbindlichen und von allen anerkannten Normen des *viver civile* führte unweigerlich zur Existenzkrise des Staates.

Wichtig ist, festzuhalten, daß Rosmini in diesen Kontext ganz offensichtlich die Idee einer *europäischen* Gesellschaft vorschwebte, die diese Normen des *viver civile* erst gemeinsam besessen und dann gemeinsam preisgegeben hatte. Der Prozeß, der zur Krise führte, war nicht etwa ein *französischer* Prozeß, sondern ein gesamteuropäischer. Und er wies dieselben Merkmale auf wie die sozialen und politischen Verfallsprozesse, die sich an der Antike hatten beobachten lassen: Schuld an dem Verfall, das heißt, an der zunehmenden Entfremdung vom gemeinsamen *Bürgerethos*, war ein materialistischer Geist, der die bis dahin geltende Werteskala brüchig werden ließ.

Rosmini betonte, daß die authentische Robustheit und Stabilität eines Gemeinwesens - die "wahre gesellschaftliche Macht", wie er sich ausdrückte - in der geistig-moralischen *Einheit der Bürgerschaft* begründet war. Diese Einheit ging verloren, als das Wissen um die Grundlagen des bürgerschaftlichen Lebens verloren ging. Die dadurch verursachte Zäsur besaß buchstäblich epochale Bedeutung. Bis dahin, so konstatierte er, befand sich die Welt "in einem gewissen Zustand der Einfachheit".<sup>1423</sup> Das bedeutete, daß allen historischen Brüchen und allem Reformwillen zum Trotz, die in der Geschichte aufgetreten waren, die gemeinsamen *Prinzipien* nicht angerührt worden waren. Ihre Geltung war nicht in Frage gestellt worden. Dies geschah erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts. Nun änderten sich sämtliche Koordinaten des Zusammenlebens. Die erste und entscheidende Veränderung bestand darin, daß die tragenden sozialen Kohäsionskräfte nachließen.

Ursache davon und selbst wieder Folge dieses Prozesses war, Rosmini zufolge, daß sich die Energien und das Engagement der Bürger von qualitativen, *geistigen* Werten zu quantifizierbaren, *materiellen* Gütern hin verschoben. In diesem Sinne interpretierte er den Aufschwung von Natur- und Ingenieurwissenschaften, von Kommerz und Gewerbe, der das

<sup>1422</sup> Vgl. zu Machiavellis Leitbegriffen des *viver civile* und *viver politico*, W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., Kap. 5 ("*Vivere politico* - Machiavellis Republikanismus"), S. 125 ff.

<sup>1423</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 126.

18. Jahrhundert gekennzeichnet hatte. Dieser an sich positive Aufschwung erwies sich als völlig unzureichendes Substitut für die traditionellen *ideellen Kohäsionskräfte* der europäischen Staaten-Gemeinschaft. Von De Bonald übernahm er die scharfe Kritik an der Kurzsichtigkeit der politischen Führung des *Ancien Régime*, die in haarsträubender Fehleinschätzung die Konsequenzen dieses Verlusts verkannt hatte.<sup>1424</sup> Europaweit hatte die politische Führung den größten Fehler begangen, den es seiner Ansicht nach in der Politik geben konnte: Sie hatte in ihrer engstirnigen Konzentration auf die *materielle* Seite des *Staatswohls* die Begründung der eigenen staatlich-gesellschaftlichen Institutionen *vergessen*. Sie konnte ihre eigene Existenz nicht mehr plausibel machen, und hatte den Angreifern keine Argumente zur eigenen Daseinsrechtfertigung entgegenzusetzen.

An dieser Situation erkannte Rosmini zwei Hauptmerkmale, die er Revolutionen im allgemeinen als Charakteristikum zuschrieb: zum einen, daß der Zerfall *selbstverschuldet* war; zum anderen, daß es sich um eine *Plausibilitätskrise* der Institutionen handelte, die sich zur *Legitimationskrise* des ganzen Systems ausweitete. Aus der Betrachtung der Französischen Revolution leitete er die Erkenntnis ab, daß *Plausibilität*, *Geltung* und *Legitimität* gewissermaßen die Eckwerte des politischen Dreiecks darstellten. Entscheidend war, daß die Bürgerschaft die Gründungsargumente der Gesellschaft wenn schon nicht aktiv und bewußt mitvollzog, so doch zumindest intuitiv, emotional sich zueigen machte. War dies der Fall, waren die Institutionen plausibel und *dadurch* legitim. Umgekehrt: Entfielen Plausibilität und Nachvollziehbarkeit, entfiel auch die Legitimität der Institutionen und letztlich des gesamten Systems.

Die *Vergeßlichkeit* der politischen Leitung erwies sich also nicht nur als schweres Führungsdefizit, sondern als Beitrag zur *Delegitimation* der politischen Ordnung. Die Unzulänglichkeit der Führung bestand darin, die Qualität einer Zeitenwende nicht erkannt zu haben. Man hatte nicht begriffen, so Rosmini, daß es nicht mehr, nach der Logik der älteren Kabinettspolitik, um kurzfristige Vorteile des einen oder des anderen Staates ging, sondern daß *alle* Staaten und ihre Institutionen unter *Legitimationszwang* geraten waren, weil ein programmatischer Angriff gegen alles geführt wurde, "was alt war".

### **VII.5.3.) Die Revolution als Einbruch in ein ideelles Vakuum**

Ein weiterer wichtiger Punkt kam hinzu, der seiner Überzeugung nach der revolutionären Konstellation von 1789 einen besonderen Stempel aufdrückte: Das revolutionäre Frankreich

---

<sup>1424</sup> L. G. De Bonald, *Discours politiques sur l'état actuel de l'Europe*, in: ders., *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, (1802), in: ders., *Oeuvres complètes*, Paris 1859,



reagierte auf ein ideelles Vakuum - auf eine Situation ohne Grundsätze und Überzeugungen - durch die Propagierung einer *starken Ideologie*. Das war der innerste Kern der revolutionären Dynamik. Dadurch entstand jene spannungsreiche Dialektik, die Rosmini zum *Signum* der Französische Revolution erklärte: Er konstatierte, daß es sich um eine prinzipiell neuartige Auseinandersetzung handelte. Genau dies hatte die politische Führung der alten Staaten nicht erkannt. Sie hatte nicht gesehen, daß auf ein Zeitalter des Pragmatismus und der politischen Prinzipienlosigkeit eine Epoche der hochgespannten universalen Grundsätze gefolgt war und daß der Kampf nicht mehr mit den Mitteln der militärischen Stärke, sondern mit den Mitteln der *ideologischen Vereinnahmung* entschieden wurde. Im Vorteil mußte demnach zunächst einmal derjenige sein, der durchschaut hatte, daß es keine selbstverständliche gemeinsame geistig-weltanschauliche Grundlage mehr gab.

Das Besondere an Rosminis Argumentation war nun, wie wir gesehen haben, daß er auch die dialektische Fortsetzung des revolutionären Prozesses in der *Synthese* einer auf Revolution und Gegenrevolution folgenden *Versöhnungsära* erkannte. In diesem Sinne bescheinigte er der Revolution den Verdienst, wieder eine *starke Werteordnung* eingeführt zu haben.<sup>1425</sup> Ihr war es zu verdanken, daß wieder ein Zeitalter der Grundsätze und Weltanschauungen eingeläutet wurde. Sie selbst hatte dem antithetischen Schritt hin zu *Re-stauration* und *Re-form* der gesellschaftlichen Grundlagen den Weg bereitet. Der dritte dialektische Schritt mußte also in der Wiederbelebung der Fundamente, zugleich aber in ihrer Reinigung von altgewordenem Ballast bestehen. In dieser Perspektive interpretierte Rosmini die Auflösung der revolutionären Spannung: Er sah in der Restauration die Fortsetzung des durch die Revolution angestoßenen Zeitalters der Grundsätze und Weltanschauungen. Diese neue Ära würde sich - so glaubte er, prognostizieren zu können - als Epoche der Überlegenheit der moralischen Prinzipien erweisen. Jenseits von Gleichgewichtskalkül und diplomatischen Finessen würde die moralisch-friedliche Verständigung, wie sie in der *Heiligen Allianz* vorgeführt worden war, das politische Leitbild darstellen.<sup>1426</sup>

---

Bd. 1; vgl. dazu G. Gengembre, *Bonald 1796-1801: contre-révolution et politique du possible*, in: K. M. Baker (Hg.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1994, Bd. 3, S. 309-321.

<sup>1425</sup> Dies ist auch die Ansicht bedeutender Vertreter der deutschen Frühromantik wie Schlegel oder Novalis: Die Revolution wurde von Novalis als "Incitament" einer neuen Religion apostrophiert, in deren Folge er die Christenheit und Europa im antidespotischen Sinne wiedererstehen sah; vgl. dazu R. Brinkmann, *Deutsche Frühromantik und Französische Revolution*, in: *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, cit., S. 172-191. Daß Novalis' Rede *Die Christenheit oder Europa* keineswegs eine mittelalterselige Nostalgie bedient, sondern eine absolutismuskritische Friedensvision darstellt, wird gezeigt von W. Malsch, "Europa". *Poetische Rede des Novalis. Deutungen der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*, Stuttgart 1965.

<sup>1426</sup> Diese alles in allem geschichtsoptimistische Deutung wird von seinem Freund Alessandro Manzoni nicht geteilt. Für Manzoni erweist sich die Französische Revolution als nutzlos, sei es hinsichtlich der Realisierung ihrer eigenen Vorgaben, sei es hinsichtlich der wahren *christlichen* Revolution; dazu P. Prini, *Manzoni e "la metafisica latente e sottintesa" della Rivoluzione francese*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della*

### **VII.5.4.) Die Revolution als Kontinuität**

Neben die *dialektische* Deutung der Französischen Revolution, die ein moderat-positives Gesamturteil über dieses epochale Ereignis gestattete<sup>1427</sup>, stellte Rosmini die Lehre von der Revolution als *Kontinuität*, und in dieser Optik gelangte er zu einer weitaus kritischeren Beurteilung. Je nach dem, welchen Standpunkt man einnahm und welches Kriterium man anlegte, erschien die Revolution als ein in seiner Tendenz eher *positives* oder ein in seiner Tendenz eher *negatives* Faktum. Beide Standpunkte und folglich beide Beurteilungen finden sich in Rosminis politischer Philosophie. Denn die Französische Revolution verdichtete sich für ihn zum Kulminationsmoment der Neuzeit mit ihren ambivalenten, positiven *und* negativen Tendenzen, und diese Konzentration machte ein eindeutiges, *nur* zustimmendes oder *nur* ablehnendes Letzturteil nicht *zufällig* unmöglich, sondern schloß es *prinzipiell* aus.<sup>1428</sup>

Während die dialektische Deutung besagte, daß die Revolution die Kehre vom Pragmatismus zur starken Ideologie - von der Institutionenvergeßlichkeit zum Neugründungspathos - markierte, lautete die Kontinuitätshypothese, daß sie die Fortsetzung einer Entwicklungslinie darstellte, die durch die stetige Steigerung der staatlichen Macht gekennzeichnet war. Auch gemäß der Kontinuitätshypothese gab es einen Moment des dialektischen Umschlags: Die Willkür der souveränen Legislative im *Ancien Régime* mußte sich ins Gegenteil verkehren. Im historischen Prozeß folgte auf den Exzeß des *Gesellschaftsrechts* die exzessive Betonung des *außergesellschaftlichen Rechts* und damit die Anarchie. Diese aber konnte immer nur ein Durchgangsstadium sein und endet rasch in einer erneuten Machtkonzentration.<sup>1429</sup> Der Paradigmenwechsel im Rechtsverständnis war also nur ein scheinbarer. Die Revolutionäre, die einseitig das *außergesellschaftliche Recht* propagierten, erkannten nicht, daß sie den *Absolutismus* zu bekämpfen glaubten, in Wirklichkeit aber doch nur kurzzeitig die *Monarchie*

---

*Rivoluzione Francese*, cit., S. 245-255; vgl. auch den großen Aufsatz von G. Bognetti, *L'unità d'Italia nel pensiero di A. Rosmini e di A. Manzoni*, cit., hier v.a. S. 138 ff., sowie M. Puppo, *Rosmini e Manzoni di fronte alla Rivoluzione francese*, cit.

<sup>1427</sup> Vor allem in der *Rechtsphilosophie* überwiegt das positive Urteil, vgl. U. Muratore, *Introduzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione Francese*, cit., S. 11-27. Allerdings haben Traniello und D'Addio gezeigt, wie Rosmini stets zwischen den einzelnen Revolutionsphasen und den unterschiedlichen Revolutionsabsichten unterscheidet, vgl. bibliogr. Angaben unter Fußnote 19.

<sup>1428</sup> Die Janus-Köpfigkeit der Revolution in Rosminis Urteil wird herausgearbeitet bei M. D'Addio, *Rosmini e la Rivoluzione francese*, cit., S. 78 ff.; F. Traniello, *Rosmini e le ideologie della Rivoluzione Francese*, cit., insbesondere S. 83 ff.

<sup>1429</sup> Zu dem gleichen Urteil gelangt Jacob Burckhardt in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, Kap. 4, *Die geschichtlichen Krisen*: "Der Despotismus nach den Krisen ist zunächst die Herstellung zweckmäßigen Befehls und willigen Gehorchens, wobei sich die gelösten Bande des Staates wieder neu und fest knüpfen. Er beruht nicht sowohl auf der direkt zugestandenen Einsicht, daß man selber nicht regierungsfähig wäre, als vielmehr auf dem Schauer vor der durchlebten Herrschaft des ersten Besten, des Rücksichtslosesten und Schrecklichsten", (cit., S. 230).

als Regierungsform abschaffen.<sup>1430</sup> In einzigartiger Verkennung der tatsächlichen Zusammenhänge bekämpften sie die *Inhaber* der Macht, aber sie durchschauten die Mechanismen der absoluten *Macht an sich* nicht, die daher, mit anderem Personal besetzt, unvermindert fortbestand beziehungsweise alsbald wieder auferstand.

Hier lag Rosmini zufolge der Grund dafür, daß die 1789 feierlich erklärten Menschen- und Bürgerrechte sogleich wieder aufgehoben worden waren.<sup>1431</sup> Mit Hilfe fragwürdiger ideologischer Konstruktionen waren von Staats wegen Menschen- und Bürgerrechtverletzungen an den Priestern und Ordensleuten begangen worden. Konsequenz hat er die Kirchengesetzgebung des revolutionären Frankreich vom revolutionären Boden selbst aus attackiert<sup>1432</sup>, indem er nachzuweisen versuchte, daß die Säkularisationsgesetze gegen die von der Revolution selbst verkündeten Rechte verstießen. In kohärenter Fortschreibung seiner Lehre von der Religiosität als höchster Form individueller Glückssuche zielte seine argumentative Strategie dahin, zu zeigen, daß die Zerstörung religiöser Lebensformen einen illiberalen Angriff auf das Menschenrecht auf Wahl der Lebensgestaltung darstellte, die als frei zu gelten hatte, solange sie friedfertig, verfassungsgemäß und ohne verbrecherische Absichten oder Konsequenzen war. Alle drei Kriterien, so glaubte er, zeigen zu können, wurden in Frankreich von den Priestern und Ordensleuten erfüllt.

Neben dem *Menschenrecht* waren aber durch die revolutionäre Kirchengesetzgebung auch die *bürgerlichen Rechte* verletzt worden, und zwar durch die einseitige Aufkündigung von Verträgen und durch die Konfiskation von legal erworbenem Besitz. Der Rechtsbruch war deswegen in Rosminis Augen das Symptom und die Folge eines pervertierten Rechtsverständnisses, das, wie er prophezeihte, in seiner mittelbaren Wirkung die Gesellschaft insgesamt unterhöhlen mußte und einem vermeintlichen "Recht" des Stärkeren zum Triumph verhalf.<sup>1433</sup>

<sup>1430</sup> Zu dem dialektischen Umschlag, der letztlich zu Napoleons Kaisertum führt, vgl. auch C. Gray, *Napoleone visto da Rosmini*, cit.

<sup>1431</sup> "Demokratie im gewöhnlichen Sinn ist im Grunde von der Monarchie nicht verschieden, nur daß hier der Monarch eine Masse von Köpfen ist", sagt ähnlich Novalis (vgl. ders., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart <sup>2</sup>1960, Bd. 2: *Das philosophische Werk*, hier S. 468.). Zur *inhaltlichen* Bestimmung der Menschen- und Bürgerrechte in Frankreich nach 1789 und zur Frage nach den *Trägern* dieser Rechte, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., Teil 1, Kap. 1, S. 5 ff. ("La cittadinanza della rivoluzione").

<sup>1432</sup> Bereits Edmund Burke hatte vorgeführt, wie sich Revolutionskritik betreiben ließ, indem man die Revolution konsequent an ihren eigenen Ansprüchen maß, vgl. Th. Chaimowicz, *Die Wiederentdeckung Burkes*, cit.; auch P. Costa, *Civitas*, cit., Teil 1, Kap. 2, S. 95 ff. ("La cittadinanza senza rivoluzione"). Daß Burke "ein revolutionäres Buch gegen die Revolution" (sic !) geschrieben habe, hatte schon Novalis festgestellt, vgl. ders., *Schriften*, cit., Bd. 2, S. 459.

<sup>1433</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 255.

Der ambivalente Charakter der Revolution war also vor allem Resultat eines fundamentalen theoretischen Defizits. In ihrem Kampf gegen die absolute Monarchie hielt Rosmini die Revolution für "stets erinnerenswert", doch er warf ihr vor, den strukturellen Absolutismus nicht durchschaut und nicht radikal genug bekämpft zu haben.<sup>1434</sup> Dies war erst möglich, wenn die Frage nach der *Regierungsform* grundsätzlich abgetrennt wurde von der Frage, ob ein System tendentiell absolutistisch oder tendentiell liberal war. Erst auf der Grundlage dieser Erkenntnis schien es möglich, den Kreislauf des Despotismus zu durchbrechen, der sich solange perpetuierte, solange nicht seine wahre, *metapolitische* Quelle aufgedeckt wurde: Man mußte sich von der nur politischen Ebene lösen, um zu begreifen, daß die eigentliche Quelle des Despotismus der diabolische Allmachtsanspruch des Menschen war. Solange dieser weder durchschaut, noch korrigiert wurde, blieben alle revolutionären Versuche, die sich bloß im Rahmen des Politischen und der staatlichen Ordnungsvorstellungen bewegten, wirkungslos. *Wirksam*, so glaubte Rosmini, konnte nur eine echte Revolution der Denkungsart sein. Und diese setzte die Wiederentdeckung der christlichen Glaubenswahrheiten voraus.<sup>1435</sup>

#### **VII.5.5.) Die Revolution als Apostasie**

Die apokalyptische Lesart der Französischen Revolution, wie sie die Autoren der Restauration vorgegeben hatten, bot Rosmini bei dieser kritisch-negativen Deutung wichtige Anhaltspunkte, aber sie schien ihm unzureichend. Die Betonung des apokalyptischen Moments im Sinne eines plötzlichen Einbruchs des Bösen in die Welt<sup>1436</sup> verkannte, sofern die Betonung auf *plötzlich* lag, daß die Revolution eine Etappe in einem langen Prozeß darstellte - allerdings eine besondere Etappe, die einen Wendepunkt in der Menschheitsgeschichte markierte, insofern sie Entwicklungsmöglichkeiten hin zu einem "neuen Despotismus" ausleuchtete, die zuvor verborgen gewesen waren. Ihr kam also auch in der kritisch-negativen Interpretation die Bedeutung eines *Geschichtszeichens* mit *Offenbarungsqualität* zu, da sie das Phänomen des *Absolutismus* in einzigartiger Weise durchschaubar gemacht hatte. Deswegen war es nicht möglich, sie nur mit staatsrechtlichen oder politikphilosophischen Kategorien zu erfassen. Vielmehr mußte sie als letztlich *religiöses* Problem mit politischen Implikationen behandelt werden.

---

<sup>1434</sup> Ebd., S. 193 ff.

<sup>1435</sup> In dieser Hinsicht stimmt er mit Manzoni überein, vgl. P. Prini, *Manzoni e "la metafisica latente e sottintesa" della Rivoluzione francese*, cit.

<sup>1436</sup> Zu dieser Deutung im Sinne eines apokalyptischen Zeichens vgl. auch H. Maier, *Revolution und Kirche*, cit., S. 143 ff.; I. Berlin, *Joseph de Maistre*, cit.

Gemäß dieser Lesart kulminierte in der Französischen Revolution die Jahrhunderte zuvor angebahnte Geschichte der Selbstermächtigung des Menschen. In diesem Sinn meinte *Absolutismus* nichts anderes als die Emanzipation des Menschen vom göttlichen Willen und die Verabsolutierung des eigenen Willens. Im politischen Kontext hat sich der Mensch zu diesem Zweck als gottgleicher Gesetzgeber eingesetzt. Zwar wurde die Legislative im Laufe der Zeiten unterschiedlich zusammengesetzt, aber das änderte nichts *am Prinzip* ihrer beanspruchten Vollmacht, Gesetze nach Gutdünken zu geben und aufzuheben. In der Figur einer politischen Gewalt, der allmächtigen Legislative, konzentrierte sich für Rosmini ein Jahrhundert-Prozeß der faktischen Häresie und Apostasie, der selbst dort stattgefunden hatte, wo es nicht zum erklärten Glaubensabfall gekommen war - also zum Beispiel im katholischen Frankreich mit seinem absoluten Königtum.

Die Französische Revolution stellte nun deswegen einen Wendepunkt dar, weil sie - unbeabsichtigt - die Destruktivität und die Grenzen dieses apostatischen Prozesses sichtbar gemacht hatte: In dem Wunsch, die Freiheit gegen einen allmächtigen Gesetzgeber zu verteidigen, hatte man den einen, monarchischen, allmächtigen Gesetzgeber durch einen anderen allmächtigen Gesetzgeber ersetzt. Der Absolutismus war erhalten geblieben und mit ihm die Unterdrückung der Freiheit. Die unterschiedlichen Motivschichten im Revolutionsgeschehen herauszuarbeiten, erschien Rosmini nicht zuletzt deshalb erforderlich, weil nur auf diesem Wege die *wahren* Errungenschaften der Revolution erkannt und bewahrt werden konnten. Nur so war die Annäherung an ein Phänomen möglich, das in seinen Augen eines der großen dialektischen Rätsel der Epoche darstellte: die Gleichzeitigkeit von *Menschenrechtserklärung* und *Menschenrechtsnegierung*. Dieses dialektische Rätsel erschien ihm nur auflösbar, wenn man für den Umschlag des Revolutions-Programms in sein Gegenteil die Wahl der vollkommen inadäquaten Mittel verantwortlich machte. Mit dieser Differenzierung vollzog er den entscheidenden Schritt zur *Apologie der Revolution*. Denn auf diesem Wege war es ihm möglich, die revolutionäre *Intention* gegen das revolutionäre *Instrumentarium* und gegen den dadurch bewirkten katastrophalen Ausgang zu verteidigen.

Die Revolution hatte die Einlösung der deklarierten Rechte einer äußeren *Staatsform* überantwortet, anstatt sie vom inneren Ethos der Bürger abhängig zu machen. Man hatte geglaubt, die Errichtung der Volkssouveränität garantiere bereits Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. In dieser ideologischen Verblendung, das heißt in dem Glauben an die heilbringende, erlösende Kraft eines säkularen, formalen Prinzips lag die Tragik des revolutionären Idealismus' und Engagements.<sup>1437</sup> Das Scheitern ihrer guten Absichten

---

<sup>1437</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 247.

aufgrund der untauglichen Mittel offenbarte, daß es einer vollständigen *metánoia* bedurfte und vollständig neuer Mittel. Der kathartische Moment der Revolution hatte auf diese Weise die wichtigste Prämisse wirklich liberaler Politik aufgedeckt, die darin bestand, die politische Macht zu beschneiden, indem die Letztverfügung über den Menschen einer Instanz außerhalb von Staat und Gesellschaft vorbehalten blieb.<sup>1438</sup> Dieser ausdrückliche *Verfügungsvorbehalt* war das unverzichtbare Minimum an Einschränkung, ohne welches es keinen Freiheitsschutz gab. Mit ihm wurde der Absolutismus unterlaufen.<sup>1439</sup>

Die Französische Revolution besaß für Rosmini Offenbarungsqualität, weil sich an ihr die Despotismus-Katastrophe am nachhaltigsten demonstrieren ließ. Genauer: Es ließ sich zeigen, wie der apostatische Prozeß die Politik erfaßt und sich des staatlichen Handelns bemächtigt hatte. Der häretische Moment der neuzeitlichen Politik konzentrierte sich dabei seiner Ansicht nach letztlich in *einer* Denkfigur: im Nutzenkalkül. Die absolute Regierungsgewalt des Direktoriums, so lautete seine Diagnose, war im Verlauf der Französischen Revolution mit Hilfe des verabsolutierten "Gemeinnutzens" legitimiert worden. Die Gleichung "gerecht, weil nützlich" hatte den "extremen Despotismus" in der Spätphase der Revolution begründet.<sup>1440</sup>

Die Formel "gerecht, weil nützlich" diente der Rechtfertigung einer Politik, deren despotischen Charakter Rosmini am Fallbeispiel der Religions- und Kirchengesetzgebung in Frankreich in den Jahren nach 1797 exemplarisch untersuchte.<sup>1441</sup> In ihr verdichtete sich, so schien ihm, der Zusammenbruch des traditionellen Rechtsverständnisses. In der Rekonstruktion versuchte er, die Gründe für das, was er als epochale Verletzung des bürgerlichen Rechts und des Naturrechts begriff, zu systematisieren, und identifizierte dabei drei zum Teil miteinander verknüpfte Begründungsebenen, die von Seiten der politischen Philosophie eine *atheismuskritische*, eine *ideologiekritische* und eine *demokratiekritische* Betrachtung erforderten.

<sup>1438</sup> Zur Geburt des *Konstitutionalismus* aus der Deutung des revolutionären *Despotismus* bei Rosmini übereinstimmend F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 120 ff., S. 297 ff.; G. Campanini, *Rosmini politico*, cit., Kap. 3, S. 49 ff.; M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, cit.; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., Kap. 9, S. 187 ff.

<sup>1439</sup> Damit unterläuft Rosmini auch das klassische konservative Argument vom "cycle révolutionnaire complet", wie ihn Metternich und Bismarck unterstellten, vgl. *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*, Wien 1881, Bd. 3, S. 407; Bismarck hatte vom "geschichtlichen Kreislauf" gesprochen, der immer in verhältnismäßig kurzer Zeit zur Diktatur, zur Gewaltherrschaft, zum Absolutismus zurückführe, wenn das "begehrliche Element" die "gefährliche Beschleunigung und ... Zertrümmerung des Staatswagens" verursache habe, vgl. ders., *Gesammelte Werke*, Berlin 1932, Bd. 15, S. 288.

<sup>1440</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 247.

<sup>1441</sup> Vgl. dazu M. Vovelle, *La révolution contre l'église. De la raison à l'être suprême*, Brüssel 1988; sowie F. Monnier, *Constitutions françaises et constitution à la française*, cit.; und J. De Viguier, *Les idées religieuses de la Révolution française*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, cit., S. 257-269; und P. Nonis, *La Chiesa e la rivoluzione*, ebd., S. 271-285.

In der atheismuskritischen Perspektive - gemäß der theologischen Deutung - stellte sich die Geschichte der Neuzeit als Geschichte der Häresie und des Glaubensabfalls dar: In seiner gotteslästerlichen Hybris beanspruchte der Mensch absolute Macht und absolute Freiheit, die zur absoluten Unterdrückung führten. Die Usurpation der religiösen Sphäre durch den Staat, die Abschaffung eines eigenständigen Priesterstandes, die Aufhebung der Klöster und die Einverleibung der Kirchengüter waren nach dieser Lesart die mit Händen greifbaren Äußerungen eines auf Vernichtung angelegten Kampfes apokalyptischer Dimension. Die große Gegenspielerin des allmächtigen Staates - die Kirche - sollte ausgemerzt werden. Hierin, und nicht in der Hinrichtung des Königs als des Symbols vermeintlich gottgewollter Ordnung, erblickte Rosmini den eigentlichen Frevel. Allerdings bestand ein wichtiges Fazit des atheismuskritischen Standpunkts auch in der Erkenntnis, daß dieser apostatische Prozeß in der Revolution lediglich kulminierte, ohne von ihr originär hervorgebracht worden zu sein.

Damit ließ er die von Joseph De Maistre und anderen gegenrevolutionären Kritikern formulierte theologische Revolutionsdeutung hinter sich. Das Despotismus-Problem mußte, so schien ihm, unbewältigt bleiben, solange man sich auf den Revolutionsmoment konzentrierte, ohne ihn zu *historisieren*. Erforderlich war folglich ein Blickwinkel, der die theologische mit der historischen Perspektive verknüpfte und die tieferliegenden Motivschichten und die langangebahnten Entwicklungen offenlegte. Erst dann wurde es möglich, den eigentlichen Paradigmenwechsel zu erkennen, der stattgefunden hatte. Dieser bestand Rosmini zufolge nämlich nicht in dem Versuch, Autorität demokratisch "von unten" statt aus göttlicher Gnade und Repräsentation zu beglaubigen, sondern in dem Austausch des Gerechtigkeitsprinzips. An die Stelle der objektiven, letztlich in der Schöpfungsordnung verankerten Gerechtigkeit war die *relative* Gerechtigkeit der "Nützlichkeit" getreten.<sup>1442</sup>

Deren Vergottung stellte in seinen Augen die ideologische Verkleidung der Häresie und die eigentliche Säkularisierung dar, die um so problematischer war, als sie sich nicht mehr auf der Ebene des expliziten religiösen Bekenntnisses bewegte, sondern in der subkutanen Schicht der impliziten Rechts- und Ordnungsvorstellungen. Hinsichtlich ihrer praktischen Folgen hielt er diese Vergottung für fatal: Die Verabsolutierung der Kategorie des Nutzens mußte zwangsläufig zum Terror führen, weil der absolute Eigenwert der Person einem relativen Nutzen-Wert Platz gemacht hatte.

Die Französische Revolution blieb damit für Rosmini, so läßt sich abschließend sagen, ein ebenso epochales wie ambivalent-dialektisches Ereignis, in dem sich die widersprüchlichen Energien der Neuzeit in einzigartiger Weise bündelten. Motive unterschiedlichster Art,

unmittelbare Interessen und langfristige Entwicklungen trafen in ihr zusammen. Politik war aus dem Vollzug der göttlichen Sitten- und Gerechtigkeitsordnung in die Exekution des Nutzendiktats übergegangen. Selbstüberschätzung des Menschen, Machbarkeitswahn und Utilitätsdiktat gehörten dazu, aber auch antikirchliches Ressentiment, Besitzgier und Machtstreben. Zu den positiven Seiten zählte er hingegen die antiabsolutistische Absicht und vor allem die Tatsache, daß die Revolution - unintendiert - dem liberalen Denken zum Durchbruch verholfen hatte, indem sie die Notwendigkeit der konstitutionellen Beschränkung jeglicher politischer Macht *ex contrario* unter Beweis gestellt hatte.

## **VIII.) Die politische Schule des Christentums**

### **VIII.1.1.) Glücksuche und Güterhierarchie**

Der christlichen Lehre katholischer Observanz attestierte Rosmini einen prinzipiell antiabsolutistischen Charakter, den er auf ihre sozialetische Kernaussage zurückführte, daß das vorbildliche Bürgerethos und die gute bürgerliche Praxis niemals *Selbstzweck* sein konnten.<sup>1443</sup> Es schien ihm von grandioser Dialektik, daß ein Glaubenssatz, der die politische Dimension *relativierte*, nicht nur immense faktische *Relevanz* für die Politik besaß, sondern auch die bessere, weil humanere und maßvollere Politik hervorbrachte. Dem christlichen Glauben gelang dies, weil er zu unterscheiden lehrte, was Gott, was der Gesellschaft und was den Menschen geschuldet war. Das Wohlverhalten als Bürger diene demnach nicht dem Staat, sondern blieb nach katholischer Lehre - ebenso wie die *società civile* als Ganze - in der Hierarchie der Zwecke hingeordnet auf das überlegene Ziel der *Erfüllung und Zufriedenheit* der menschlichen Person. Denn die Bedürfnisse des Menschen als Person rangierten vor allen nachgeordneten Zielen. Programmatisch stellte Rosmini daher fest:

"Die Zufriedenstellung der menschlichen Natur ist das wesenhafte Ziel der Gesellschaft *de jure* und *de facto*."<sup>1444</sup>

Infolgedessen war es berechtigt, die Gesellschaft als ein *Instrument* zu begreifen, mit dessen Hilfe die Bedürfnisnatur des Menschen zufriedengestellt werden sollte.

"Das letzte Ziel ist das höchste Gut, auf dessen Beschaffung jede Gesellschaft von ihrem Wesen her ausgerichtet sein muß".<sup>1445</sup>

---

<sup>1442</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., Buch 2, Kapitel 13; vgl. auch Kap. VII.1.7. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1443</sup> Einen gut dokumentierten Überblick über die "spezifisch christlichen Bestimmungselemente staatsbürgerlicher Loyalität" bietet A. Püttmann, *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität*, Paderborn 1994., Kap. 3, S. 125 ff., mit ausführlicher Diskussion des "locus classicus" Römer 13.

<sup>1444</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 221. Zu Rosminis, an Thomas von Aquin orientierter Lehre von der *Finalität* der Gesellschaft, vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., Kap. 3, S. 138 ff.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., Kap. 3, S. 187 ff.; und M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 91 ff.

<sup>1445</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, S. 233.



Aus der Einordnung der *società civile* in diese Werteskala folgte, daß die Gesellschaft einen Platz in der Ordnung der Zwecke einnahm, aber auch selbst zweckgerichtet entstand, nämlich um der Erreichung eines Gutes willen, welches ihr *unmittelbares Ziel* oder *Nahziel* darstellte. Mit Blick auf das *letztgültige Ziel*, die menschliche Erfüllung und Zufriedenheit (it. *appagamento*), diene die Gesellschaft als Mittel zwecks Mehrung des Glücks der Individuen. Entsprechend führte Rosmini aus:

"Das Nahziel der Gesellschaft ist, wie die Gesellschaft selbst, nur *Mittel*, um das Fernziel *Erfüllung und Zufriedenheit* zu erreichen."<sup>1446</sup>

Aus der Plazierung der Gesellschaft in der Ordnung der Zwecke resultierte eine Reihe wichtiger Urteilstkriterien. Als eine Norm ließ sich daraus ableiten, daß jede Gesellschaft wesensmäßig ein Ziel haben mußte, das sich mit dem Letztzweck des menschlichen *appagamento* vertrug, denn

"das Ziel der bürgerlichen Gesellschaft [ist] letztlich allein die Erfüllung und Zufriedenheit der Seele der Menschen, die die Gesellschaft bilden."<sup>1447</sup>

Eine Gesellschaft war folglich nicht rechtmäßig, wenn ihr Zweck nicht tugendverträglich war, insofern sie sich dann der Erfüllung und Zufriedenheit der Mitglieder entgegenstellte. Die politische Lektion des Christentums lautete also, daß der Staatsgesellschaft ein wichtiger, jedoch *kein absoluter* Platz in der Zwecke-Ordnung zugewiesen wurde. Eine der Hauptleistungen des Christentums bestand darin, das *rechte Maß* und Urteilstkriterium für den angemessenen Umgang mit Staat und Gesellschaft gelehrt zu haben - wobei "angemessen" stets in Relation zu den Bedürfnissen der menschlichen Natur galt. Das Christentum ermöglichte dadurch die Unterscheidung zwischen dem *absolutem* Gut und den *relativen* Gütern. Die Existenz eines *höchsten Guts* schloß nicht aus, daß es mindere Güter gab. Diese waren zwar minderwertig, konnten sich aber trotzdem als hilfreich bei der Anstrengung der Menschen, glücklich zu werden, erweisen. Solche relativen Güter wurden auf diese Weise gerechtfertigt, ebenso wie Staat und Gesellschaft selbst, die sie beschaffen sollten. Sie waren legitim und rechtschaffen, mußten aber in ihrer mittleren Position innerhalb der christlichen Güter-Hierarchie bewertet werden. Ihre Bedeutung für die Produktion des menschlichen Glücks durfte nicht überschätzt werden.<sup>1448</sup>

---

<sup>1446</sup> Ebd., S. 232.

<sup>1447</sup> Ebd., S. 251.

<sup>1448</sup> Zum instrumentellen Charakter der *società civile* bei Rosmini vgl. auch M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 220 ff., mit den Verweisen auf die entsprechenden Passagen in Rosminis *Philosophie des Rechts*.

Diese Differenzierung stellte Rosminis Ansicht nach die unverzichtbare Bedingung für den richtigen Umgang mit den Gütern und mit der politischen Gesellschaft dar und folglich auch mit der Souveränität. Die politische Lehre des Christentums erwies sich seines Erachtens vor allen Dingen als Unterweisung hinsichtlich der Kriterien zur Beurteilung der Phänomene der politischen Welt, indem sie diese in einen übergreifenden Ordnungsrahmen stellte und an die vorpolitische Welt zurückband. Hierin lag für ihn auch die große Herausforderung an die eigene Zeit, deren Leistung in der Wiederentdeckung des Christlichen bestehen konnte: Die *Restauration*, die von seiner Epoche vollbracht werden sollte, bestand ja nicht in der Wiederherstellung untergegangener Machtverhältnisse, sondern in der neu zu gewinnenden Anerkennung des Gesamtzusammenhangs menschlichen Handelns. Dieser ließ sich zwar sektorial aufteilen in Politik, Recht, Moral und so weiter, aber doch nie bis zum dem Punkt der Verselbständigung dieser Subsysteme. Die Rehabilitation von Ordnung erschien ihm folglich als das große Verdienst des Christentums, dessen volle Bedeutung es für die eigene Zeit und für die Zukunft noch auszuschöpfen galt. Sie bedeutete die Wiederherstellung des Wissens um ein Ordnungsgefüge, innerhalb dessen den Dingen durch Rückbindung an die Zwecke-Hierarchie ein bestimmbarer Stellenwert zukam.<sup>1449</sup> Die *Güter*, die *Leistungen*, die *Rechte*, kurz: alles, was eine Gesellschaft produzieren konnte, wurde in diesem Gefüge *relativiert*, aber doch auch für rechtschaffen erklärt und mit einer eigenen Dignität versehen.<sup>1450</sup>

Die entscheidende Frage blieb, welche Detailgenauigkeit eine solche christliche Zweck- und Wertbestimmung für die Politik haben konnte. In Rosminis politikphilosophischer Antwort auf diese Frage offenbart sich, so scheint mir, die Lektion der kantischen Kritik.<sup>1451</sup> Absicht der Philosophie der Politik konnte es demnach nicht mehr sein, in scholastischer Manier inhaltliche Zweck- und Wertbestimmungen aus einem vorgeordneten Prinzip zu *deduzieren*<sup>1452</sup>, sondern es ging um die Anwendung einer kriteriologischen Methode, die nach den *Ermöglichungsbedingungen* freiheitlicher, rechtschaffener und angemessener Politik

<sup>1449</sup> Dies ist die umfassende Absicht seines großen apologetischen Plans einer "christlichen Enzyklopädie", wie Karl-Heinz Menke gezeigt hat, vgl. ders., *Vernunft und Offenbarung*, cit., insbesondere S. 47 ff.

<sup>1450</sup> So entspricht es der christlichen Gesellschafts- und Staatslehre, wie sie beispielsweise von Joseph Kardinal Höffner in *Christliche Gesellschaftslehre* vorgestellt wird, cit., S. 254 ff.

<sup>1451</sup> Kants kritischer Ansatz, auf die Politik übertragen, wird dargestellt von I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 57 ff., S. 101 ff., passim. Vgl. Kants Absage an die Staatszweckbestimmung in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein*, cit., v.a. die Kritik an Christian Garves Glückseligkeitslehre, S. 122 ff. und Kap. 2, S. 135 ff. ("Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht").

<sup>1452</sup> Vgl. zur scholastischen Deduktion und ihrer Kritik R. Specht, *Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre*, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, cit., S. 39-61, sowie E.-W. Böckenförde, *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*, ebd., S. 96-126.

fragte.<sup>1453</sup> Das hieß: Die Rückbindung an den Letztzweck menschlichen Daseins - an den *appagamento* von Geist und Seele - mußte stets und bei jeder politischen Maßnahme bedacht werden. In diesem Sinne konnte es keine vollkommene Selbstgesetzlichkeit der Politik geben. Aber die Rechtfertigung politischer Entscheidungen durch die Rückbindung an den Letztzweck menschlichen Daseins legte nicht die konkreten Inhalte der Politik ein für allemal fest, sondern stellte die Bedingung der Möglichkeit *guter Politik* dar. In diesem *formalen Sinne* hat Rosmini sie als das politische Kriterium schlechthin verstanden. Seine Rede vom *Nahziel* oder *unmittelbaren Zweck* zielte also nicht auf eine inhaltliche Bestimmung des einen, absoluten, universalen Staatszwecks, sondern, in der Nachfolge Kants, auf die Gewinnung analytischer Kriterien. Welches der Zweck der Gesellschaft sein konnte oder sollte, wurde nicht *materialiter* deduziert, sondern formal anhand der logischen Prämissen definiert.

### **VIII.1.2.) Rechtsgemeinschaft und Solidargemeinschaft**

Durch die Einordnung in die Zweck- und Werthierarchie bestimmte sich nicht nur der Wert der Staatsgesellschaft insgesamt, sondern auch der Wert der einzelnen Rechte. Die politische Lehre des Christentums besagte, gemäß Rosminis Auslegung, daß nicht schon die Verrechtlichung allein dem Gemeinwesens diene, sondern daß es der moralischen Erziehung hinsichtlich der Art und Weise bedurfe, wie die Rechte wahrgenommen werden sollten.<sup>1454</sup> Allein dank sozialetischer Qualitäten, die auf dem religiösen Glaubensfundament ruhten, erschien es möglich, den Teufelskreis der rücksichtslosen Inanspruchnahme von Recht zu durchbrechen, der unnötige Härte und Kontrolle seitens der Regierung und Rebellion seitens der Regierten provozierte. Eine der wichtigsten Leistungen des Christentums bestand daher darin, daß es gewissermaßen die dritte Forderung der Französischen Revolution antizipiert hatte und ernst nahm: *Nächstenliebe* und *brüderlichen Umgang*, die Rosmini zufolge ein

<sup>1453</sup> Vgl. auch Kap. III.2.2. der vorliegenden Arbeit. Im Sinne der kantischen Kritik weist Rosmini auch die Staatszweckbestimmung zurück, die der Göttinger Historiker und Staatsrechtler Arnold Herrmann Ludwig Heeren in ders., *Über die Entstehung, die Ausbildung und den practischen Einfluß der politischen Theorien in dem neueren Europa* vorgstellt hatte (in: ders., *Kleine historische Schriften*, Wien 1817); vgl. *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., 234 f. Vgl. zu A. H. L. Heeren (1760-1842) H. v. Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München, Salzburg 1950, Bd. 1, S. 127 f.; ausführlich C. Becker-Schaum, *Arnold Herrmann Ludwig Heeren. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft zwischen Aufklärung und Historismus*, Frankfurt/M. 1993; mit denselben Argumenten, mit denen er Heeren kritisiert, kritisiert Rosmini auch Karl Rotteck: Rechtssicherheit und äußere Handlungsfreiheit der Bürger seien hohe Güter der Staatsgesellschaft, aber darauf solle die Staatszwecklehre nicht beschränkt werden, vgl. A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, S. 535.

<sup>1454</sup> Vgl. dazu F. Todescan, *Considerazioni sulla relazione del principio morale col principio religioso nella filosofia del diritto di Rosmini*, cit., und M. Cascavilla, *Diritto, morale e carità in Rosmini*, cit., sowie die übrigen Beiträge der 3. Sektion "Il pensiero politico e giuridico" in G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1.

soziales Klima schufen, in dem Eigenschaften wie Anständigkeit und Billigkeit hochgeschätzt wurden und in dem Werte wie Wohlwollen, Güte, Harmonie, Frieden, Sicherheit und Vertrauen ein hohes soziales Ansehen genossen. Der Bürger war dann nicht nur Träger abstrakter Rechte, sondern *Sozius*, *Mitbürger* mit sittlichen Verpflichtungen gegenüber den anderen Gesellschaftsmitgliedern und mit emotionalen, solidarischen Bindungen an sie. Gemäß Rosminis Rechtsverständnis schloß die Definition von Gesellschaft als Rechts- und Vertragsgemeinschaft wesentlich mit ein, daß es sich um eine *moralische Institution* handelte, insofern Rechte und Pflichten zusammengehörten und insofern *Recht* nichtig war ohne einen entsprechenden geistig-sittlichen Umgang damit.<sup>1455</sup> Denn eine Gesellschaft bildete keine Versammlung "unbelebter Automaten", so drückte er sich einmal aus, und keine bloße "Ansammlung von Materie".<sup>1456</sup>

Das entsprechende soziale Klima erschien ihm als die sicherste Garantie für die Stabilität und Prosperität des Gemeinwesens. Das war sein entscheidendes Argument gegen die Verurteilung des christlichen Tugendkatalogs als *unpolitisch*. Machiavelli hatte nicht in Abrede gestellt, daß christliche Haltungen wie Demut und Opferbereitschaft *Tugenden* waren, wohl aber hatte er ihre *Politiktauglichkeit* bestritten.<sup>1457</sup> Rosmini ließ sich auf diesen Kampfplatz ein: Die christlichen Tugenden, so behauptete er, bildeten keineswegs nur den besseren Weg zum *jenseitigen* Glück (was Machiavelli nicht angezweifelt hatte<sup>1458</sup>), sondern sie waren eminent *politische* Tugenden, weil sie weit nachhaltiger als die antiken, kämpferischen *virtutes* imstande waren, innen- wie außenpolitisch für Frieden und Stabilität zu sorgen.<sup>1459</sup>

<sup>1455</sup> Daher hatte Rousseau in seinen Verfassungsentwürfen eine besondere staatsbürgerliche Erziehung verankert, vgl. I. Fetscher, *Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts*, cit., S. 488 ff. Aber Rousseau wie auch später Hegel erwartete die Versöhnung von Sittlichkeit und Freiheit vom *Staat*, während Rosmini sie im vorstaatlichen (nicht *vorpolitischen*) Raum der christlichen geprägten Gesellschaft ansiedelt; zu Hegels Vorstellung von der Möglichkeit einer Versöhnung von Egoismus und Gemeinwohl, vgl. W. Euchner, *Hegel und die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft*, cit., insbesondere S. 159 f., S. 175 ff.

<sup>1456</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 199, S. 213 passim.

<sup>1457</sup> Und Hegel hatte den Angriff konfessionell präzisiert: Mit dem Katholizismus sei kein Staat zu machen, weil in ihm die Begriffe *Freiheit*, *Vernunft* und *Gesetz* nicht letzte und absolute Verbindlichkeit besäßen, "weil das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind", in: ders., *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 593. Zu Hegels Machiavelli-Rezeption vgl. I. Fetscher, *Die politische Philosophie des "deutschen Idealismus"*, cit., S. 222.

<sup>1458</sup> Vgl. I. Berlin, *Die Originalität Machiavellis*, cit., insbesondere S. 132 ff.

<sup>1459</sup> Vgl. auch Kap. IV.2.10. der vorliegenden Arbeit. In der *Philosophie des Rechts* führt Rosmini den Gedanken aus, daß es eine universale Gemeinschaft der Menschheit gibt, die aufgrund des natürlichen Zusammengehörigkeitsgefühls der Menschen ein anthropologisches Faktum darstellt, die aber zugleich als Gemeinschaft der Gotteskinder Teil der christlichen Lehre ist. Er pflichtet daher Kant in der Behauptung eines "kosmopolitischen Rechts" bei: "Man kann die Existenz einer natürlichen Gesellschaft des Menschengeschlechts nicht leugnen, schon allein, weil unterschiedliche Individuen wissen, daß sie gemeinsam auf der Erde leben. Folglich kann man auch die Existenz eines *kosmopolitischen Rechts* nicht leugnen. [...] So nennt Kant es. Ich ziehe vor, es *Recht der Humanität* zu nennen (it. *diritto umanitario*). Wie auch immer, halte ich es für einen sehr schweren Fehler, der eigentlich nur zu einer heidnischen Gesellschaft paßt [...], wenn kein kosmopolitisches Recht eingeräumt wird, außer als Teil des Staatsrechts, obwohl doch jenes von diesem vollkommen unabhängig

## VIII.2.) Überwindung der Häresie

Erst die eigene, nachrevolutionäre Epoche, so schien es Rosmini, würde imstande sein, sich von den Extrempositionen des (tendentiell absolutistischen) *Gesellschaftsrechts* und des (tendentiell anarchistischen) *außergesellschaftlichen Rechts* zu lösen und beide zu einer Synthese zusammenführen. Entscheidende Voraussetzung hierfür war allerdings ein fundamentaler Bewußtseinswandel im Sinne einer moralisch-religiösen Erneuerung. Er war davon überzeugt, daß Gesetze und konstitutionelle Reglements allein auf Dauer nicht imstande sein würden, der Absolutismus-Gefahr zu widerstehen. Nur eine christliche Renaissance, die im vorpolitischen Raum wirkte, konnte den Despotismus-Kreislauf durchbrechen. Dazu glaubte er die eigene Zeit in besonderer Weise berufen, und vor diesem Hintergrund hat er ihre spezifisch politische Konstellation theologisch entschlüsselt und in eine christlich gedeutete Fortschrittsperspektive gestellt.<sup>1460</sup>

Die Religion leistete für die eigene Epoche zweierlei: Sie formuliert den anti-absolutistischen Verfügungsvorbehalt, und sie begründete die zentrale Idee der *Versöhnung*, die zum Kennzeichen jener "glücklichen Generation" werden sollte, die nach den absolutistischen Extremen ein neues Zeitalter des Gleichgewichts und der Harmonie herbeiführen konnte. Im philosophischen Kontext bedeutete *Versöhnung* die Synthese antithetischer Strömungen, im ethisch-politischen Kontext verstand Rosmini sie als Ausgleich und Harmonisierung auseinanderstrebender Interessen, im religiösen Kontext als Aussöhnung der Menschen mit Gott. Mit Hilfe der erneuerten christlichen Lehre sollte der Gedanke der Versöhnung revitalisiert und das politische Bewußtsein dafür gestärkt werden, daß Recht und Gesetz letztlich nicht Menschenwerk waren, sondern ihren Ursprung in Gott hatten.<sup>1461</sup>

---

ist - ja, wo doch im Gegenteil dieses von jenem abhängt!", in: *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 4, Nr. 961, S. 984. Auf dieser Basis warnt er auch vor der Degenerierung des legitimen Patriotismus in aggressiven Nationalismus: "Unsere Zeit ist eine Zeit des nationalen Egoismus: Dieser Egoismus ist präsent, er wächst, er dringt überall vor, er glaubt, er dürfe alles", in: *Filosofia del Diritto*, cit., Bd. 6, Nr. 2681-2683, S. 1615-1617. Zu Rosminis friedenspolitischen Überlegungen vgl. auch M. D'Addio, *Rosmini e la confederazione italiana*, wiederabgedruckt in ders., *Libertà e appagamento*, cit., S. 237 ff.

<sup>1460</sup> Die christliche Fortschrittsidee ist die Grundlage von Rosminis Plänen für ein erneuertes, geeintes Italien. So heißt es in der Abhandlung *Über Italiens Einheit*: "Es gibt nichts Großartigeres, nichts Ehrlicheres, nichts Unabhängigeres als die Religion, das heißt die christliche Religion, die die moderne Zivilisation, die sie selbst schuf, mit ihrer Milch nährte und mit ihrem Wort erzog. Die Nationen Europas sind ihre Töchter. Wenn sie heute gereift sind und über ihre staatsbürgerlichen Interessen diskutieren und die beste Verfassung suchen, so verdanken sie das dieser ihrer Mutter. Wir wären nicht zu solch zivilen Überlegungen imstande, ich könnte das hier nicht schreiben und Ihr, meine Leser, könntet das nicht lesen und beurteilen, wenn das Christentum das Antlitz der Erde nicht verwandelt hätte und wenn es mit seinem geheimnisvollen Einfluß nicht die früheren Jahrhunderte vitalisiert und geführt hätte, damit sie unsere Zeit hervorbringen und uns als ihre Kinder. Das Evangelium muß deshalb sein Werk fortsetzen. Die Nationen sollen weiterhin von ihm das erhalten, was an ihnen göttlich ist, was sie erhaben sein läßt und unzerstörbar macht. Ein Teil dieses Göttlichen der christlichen Nationen ist die Gerechtigkeit, die Raum und Zeit übersteigt", in: A. Rosmini, *Sull'unità d'Italia*, cit., S. 266.

<sup>1461</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 195.

Die Anerkennung dieses Glaubenssatzes hielt er für die unverzichtbare Grundbedingung freiheitlicher Politik und sozusagen für das Grundgesetz der liberalen *società civile*. *Liberal* bedeutete: auf die Sicherung der Freiheit angelegt, deren erste und wichtigste Garantie die von der Religion gelehrt, eindeutige Unterscheidung der menschlichen von der göttlichen Sphäre war. Hieraus folgte die Einsicht in die Beschränktheit und Fehlbarkeit menschlicher Souveränität im Gegensatz zu Gottes vollkommener Macht und Gerechtigkeit. Die christliche Religion relativierte prinzipiell die Sphäre des Politischen. Freiheitsgefährdende Absolutheitsansprüche und Unfehlbarkeitsansprüche wurden damit obsolet.<sup>1462</sup> Denn aus christlicher (katholischer) Sicht stellte die *unfehlbare Regierung* eine häretische Fiktion dar, weil Regierungen von fehlbaren Menschen gebildet wurden und nicht göttlichen Ursprungs waren. Keine der politischen Gewalten, auch keine mit demokratischer Mehrheit gewählte Legislative, durfte sich Gottähnlichkeit anmaßen und sich autonom und souverän gerieren. Die Rücknahme des Allmachtsanspruchs und die Anerkennung von Grenzen, die den Souverän an der Ausübung willkürlicher Macht hinderten, hielt Rosmini für die Grundlage aller weiteren liberalen Maßnahmen zur Sicherung der Freiheit.

Die vom Christentum gelehrt Einsicht in die menschliche Fehlbarkeit war daher seines Erachtens nicht nur ein Glaubensgebot, sondern sie erwies sich als besonders sozialverträgliche und politiktaugliche Maxime, insofern das durch sie erzeugte Ethos den zwischenmenschlichen und bürgerschaftlichen Umgang erleichterte. Denn damit wurde der Anspruch auf *Unfehlbarkeit* - sei es seitens der Regierung, sei es als Anspruch der Regierten - als ein unzulässiges Postulat überführt. Tatsächlich legte Rosmini auch auf die Umkehrung des Arguments großen Wert: Der Bürger sollte keine perfekte Regierung erwarten, sondern auch in der Politik stets die "unvermeidliche Begrenztheit" und "Fehlbarkeit" einkalkulieren, die konstitutiv für alles menschliche Handeln war. Rosmini erkannte an, daß sich das politische Ethos aus unterschiedlichen Quellen speisen konnte. Gleichwohl vertrat er nachdrücklich die Ansicht, die christliche Moral sei in besonderer Weise geeignet, bei Bürgern wie bei Politikern Haltungen zu fördern, die sich zum Wohl des Gemeinwesens auswirkten. Zu solchen sozialverträglichen Einstellungen zählte er neben der

---

<sup>1462</sup> Auf dieser Grundlage kritisiert Rosmini Hegels Staatsphilosophie: "Nachdem der Mensch vergöttlicht wurde, war es nur natürlich, daß dem Staat sogar noch mehr göttliche Ehren zugesprochen würden. Hegel beschreibt den Staat als einen großen Gott, der aus der Verbindung, wie ich fast sagen würde, vieler kleiner Götter gemacht ist. Dann verwundert es nicht mehr, wenn von Allmacht des Staates gesprochen wird und von seiner absoluten Unabhängigkeit und seiner Autonomie. Dieses ist das System [...], das *Statolatrie* genannt worden ist", in: A. Rosmini, *Teosofia*, hg. von P.P. Ottonello und M.A. Raschini, Rom 1998-2002, hier Bd 5, *Autonomia dello Stato. Le principali questioni*, S. 135; vgl. dazu M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 268 ff.; zu Rosminis Kritik an Hegels Philosophie insgesamt vgl. auch A. Franchi, *Rosmini critico di Hegel*, in "Giornale di Metafisica" 10 (1955), S. 597-611; grundlegend vor allem P. Piovan, *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini*, in: ders., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Mailand 1963, S. 285-332.

Fähigkeit, die eigene Fehlerhaftigkeit und die der anderen zu tolerieren, die Bereitschaft, sich die Grenzen der eigenen Rechte bewußt zu machen. Eine christlich geprägte Regierung mußte sich mäßigen können und erkennen, daß

"jede Verordnung oder Restriktion, die nicht notwendig ist, [...] ein Heraustreten aus den eigenen Grenzen ist und damit eine wirkliche Ungerechtigkeit"

bedeutete.<sup>1463</sup>

### **VIII.3.) Die Apologie des Christentums**

#### **VIII.3.1.) Kultursoziologie des Christentums**

Die Behauptung scheint zulässig, daß kaum ein anderes Thema Rosmini so sehr interessiert hat wie die Wirkungsgeschichte des Christentums.<sup>1464</sup> Auf sie kam er daher auch in fast allen Werken zumindest *en passant* zu sprechen. Denn er war überzeugt:

"Der Einfluß des Christentums auf die menschliche Gesellschaft ist ein Thema, das die tiefsten Betrachtungen des Philosophen erfordert".<sup>1465</sup>

Die Methode, mit der er das Thema im Rahmen der politischen Philosophie behandelte, bestand darin, christliche Glaubens- und Lehraussagen mit der beobachtbaren sozialen und politischen Realität zu konfrontieren. Auf diese Weise ließen sich die besonderen Merkmale und Leistungen des Christentums ermitteln. Sie alle kreisten um den zentralen Befund, den Rosmini zwar selbst nicht als *Paradox des Christentums* bezeichnet hat, den er aber der Sache nach als ein Paradoxon in den Mittelpunkt seiner Betrachtung stellte. Demnach *wirkte* das Christentum gemäß dem Anspruch seines Stifters "Siehe, ich mache alles neu" als eine universale Revolution, obwohl es *unmittelbar* nur als eine religiöse Verkündigung auftrat.<sup>1466</sup>

Die Revolution des Christentums bestand in einer doppelten Erlösung: in der Erlösung von der Sündenschuld ebenso wie in der Befreiung von politischer Unterdrückung. Rosmini bezeichnete diese Wirkung des Christentums in der Profangeschichte der Menschheit als "zivile Erlösung der Völker" (it. *redenzione civile dei popoli*).<sup>1467</sup> Sie bedurfte des göttlichen Eingriffs, denn sie lag nicht in der Macht des Menschen, weder in Bezug auf einen einzelnen

<sup>1463</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 196. Zum Zusammenhang zwischen der Anerkennung der Fehlerhaftigkeit des Staates und dem Konstitutionalismus bei Rosmini, vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 255 ff. Zur Anerkennung der Fehlerhaftigkeit des Staates als Element der christlichen Gesellschaftslehre, vgl. J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, cit., S. 262 ff.

<sup>1464</sup> Zum folgenden, sofern nicht anders angegeben, vgl. insbesondere A. Rosmini, *Die Gesellschaft*, cit., Buch 3, Kapitel 13 sowie Kapitel 15-19, S. 357 ff.

<sup>1465</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 382.

<sup>1466</sup> Ich verwende die Formel vom "Paradox des Christentums" also in einem anderen Sinn als Graham Green, der mit "Paradox des Christentums" die "allmächtige, allumfassende Koexistenz des Bösen und des Guten, Gottes und seines Schattens" bezeichnet, vgl. G. Green, *Vom Paradox des Christentums*, Freiburg 1958, S. 29-39.

<sup>1467</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 350.

Menschen noch in Bezug auf einen *Stand* oder eine *Klasse*. Die Erlösungstat erstreckte sich also ausdrücklich vom einzelnen, erlösungsbedürftigen Sünder auf das Kollektiv *Volk* beziehungsweise *Gesellschaft*.

Was auf den ersten Blick als problematische Säkularisierung und *Politisierung* des christlichen Glaubens erscheinen mag, erweist sich bei näherer Betrachtung als Analyse der säkularen, politisch-sozialen *Folgen* des christlichen Erlösungsglaubens. Diesem verdankte sich nämlich ein neuer, revolutionärer Umgang mit der *Schuldfrage*. Rosmini hielt zwar an der Auffassung fest, daß Unfreiheit, in welcher Form auch immer sie auftrat, als Folge von *Schuld* zu betrachten war. Aber das christliche Erlösungsversprechen untergrub die *statische Festschreibung* der Klassifizierung von Herr und Knecht. Es betonte, daß die *Selbstbefreiung* des Menschen unmöglich war, aber weil es den Menschen als durch Gott *erlöst und gerettet* vorstellte, erzielte es eine aus bloß menschlicher Anstrengung nie erreichte emanzipatorische Wirkung. Das *Paradox des Christentums* bestand folglich in der Dynamik einer Wirkmacht, die durch ihren Anspruch, die *jenseitige* Erlösung zu garantieren oder zumindest in Aussicht zu stellen, die *diesseitigen* politischen Verhältnisse revolutionierte.<sup>1468</sup> Unter diesen Vorzeichen geriet die historische Darstellung nicht zu einer Resakralisierung der Geschichte, wohl aber zu einer Heils- und Fortschrittsgeschichte durch den Nachweis der erlösenden, emanzipatorischen *Wirkung* des Christentums.

Dieser Effekt ließ sich besonders nachhaltig natürlich an der Geschichte vom Ende des Römischen Reiches demonstrieren. Rosmini deutete sie als große Untergangstragödie, deren Agonie in Rausch, Schrecken und Verwilderung er dramatisch beschrieb. Es war in seinen Augen ein innerlicher Zusammenbruch, "noch bevor die Barbaren den toten Koloß umstürzten"<sup>1469</sup>. Der vollständige Verlust von Gemeinsinn und Gemeinwillen verhinderte, daß sich selbständig eine neue, reformierte Zivilgesellschaft bildete. Auch von außerhalb der römischen Welt konnte die Innovation nicht kommen, weil es außerhalb des Reiches keine Vergesellschaftung zu Republiken oder Staaten gegeben hatte.

"Als auch die Römer durch die eigenen Laster verwildert waren, gab es für den geistig-moralischen Fortschritt der Welt keine Hoffnung mehr".<sup>1470</sup>

<sup>1468</sup> Zur Schuld-Frage bei Rosmini, vgl. den großen Aufsatz von Ignazio Sanna, *La volontarietà nel peccato originale secondo Antonio Rosmini. Una rilettura*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, cit., S. 293-341. Zur scheinbar "unintendierten" Wirkung des Christentums im Diesseits aufgrund seiner Konzentration aufs Jenseits, vgl. auch G. Lorzio, *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, in: A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, cit., S. 143-170, insbesondere S. 149 ff.

<sup>1469</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 361.

<sup>1470</sup> Ebd.



Dies war der Tiefpunkt der menschlichen Entwicklung: der vollkommene Verlust von Zivilisation. Für Rosmini bildete dieser Moment den heilsgeschichtlichen Umschlag in die *felix culpa*. Vom absoluten Scheitern aus begann für ihn die Heilsgeschichte als christliche Fortschrittsgeschichte der Menschheit. Die *praeparatio evangelica* war demnach alles andere als augusteisch glanzvoll, wie die christliche Tradition, auf Vergil gestützt<sup>1471</sup>, bisweilen angenommen hatte.<sup>1472</sup> Rosmini hat das Umfeld für den Auftritt des Christentums ganz im Gegenteil als Bühne einer Tragödie aus Hilflosigkeit und Verzweiflung gedeutet. Trostlosigkeit prägte den Todeskampf der Überreste staatlicher Institutionen. Was er, Tocqueville folgend, über die Indianerstämme Nordamerikas sagte, attestierte er auch den Völkern der antiken Welt: Im vollen Bewußtsein ihrer Vernichtung waren sie außerstande, aus eigenen Kräften Abhilfe zu schaffen.<sup>1473</sup>

Das Christentum war denn auch nichts weniger als eine Entfaltung bereits gelegter Keime, wie man mit Blick auf die *Pax Augustana* oder die Affinität zur stoischen Philosophie meinen könnte. In jeder Hinsicht bedeutete das Christentum eine Revolution, einen radikalen Bruch, den Rosmini als Zumutung und "Skandalon" beschrieb. Er wies energisch die Auffassung zurück, es habe ein *prozeßhafter Übergang* der Anpassung und Integration zwischen antiker Philosophie und Christentum stattgefunden, und vertrat nachdrücklich die These vom vollständigen Neuanfang: Es kam zu einem kompletten Neubeginn durch einen Neuen Bund, den alle späteren Revolutionen und Gesellschaftsverträge weder an Radikalität noch an Neuheit übertreffen konnten. Die Rettung der Menschheit durch Christus fand "an der Schwelle des Todes" statt und bewirkte zweierlei: Sie sicherte dem einzelnen das ewige Leben und garantierte dem Gemeinwesen Dauerhaftigkeit, so daß der Bestand und Fortschritt von Kultur und Zivilisation gewährleistet war.<sup>1474</sup>

Die Neuartigkeit des Christentums ließ sich an einer Reihe von Parametern demonstrieren. Einer der wichtigsten betraf die *Adressaten* der Erlösungsbotschaft. Revolutionär war das

<sup>1471</sup> Vergil, Begleiter durch die Jenseitsreiche der *Divina Commedia*, wird von Dante als Kündler des providentiellen römischen Weltfriedens verehrt. An diesem Modell orientiert Dante seinen eigenen Entwurf in *De Monarchia*, vgl. E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, cit., S. 444-486; vgl. auch B. Nardi, *Dante als Prophet*, in: H. Friedrich (Hg.), *Dante Alighieri. Aufsätze zur Divina Commedia*, Darmstadt 1968, S. 329-408.

<sup>1472</sup> Vgl. beispielsweise die *Kirchengeschichte* des Eusebius von Caesarea, in: ders., *Werke*, hg. von E. Schwartz, Berlin 1903-1909, Bd. 2/1-3; zur gottgewollten Entstehung des Römischen Reiches als des äußeren Rahmens der Menschwerdung Christi, insbesondere *Kirchengeschichte* I, 2,18 ff., dazu auch F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Freiburg 1991. (Vgl. auch Kapitel IV.2.14 der vorliegenden Arbeit.)

<sup>1473</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 371; Tocqueville über die Gründe des Untergangs der Indianerstämme Nordamerikas in: *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 2, Kap. 10, S. 486 ff.

<sup>1474</sup> Vor diesem Hintergrund kann Rosmini auch feststellen, daß die Staatsgesellschaft "ewig" ist (it. *perpetua*), insofern die Mitglieder sie "auf Dauer" anlegen. Folglich gelten auch die Gesetze und Maßnahmen "in perpetuo", was jedoch den Bürgern nicht das Recht nimmt, Änderungen vorzunehmen, vgl. *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 1632.

Christentum, weil es sich ausdrücklich an die universale Menschheit richtete, gemäß dem Verkündigungsauftrag, der lautete, die Lehre solle *allen Völkern* gebracht werden.<sup>1475</sup> Ein zweiter Befund betraf die *Art und Weise* der Vermittlung: Im Gegensatz zu den Mysterien des Altertums legte die neue Lehre Wert auf Transparenz, Verständlichkeit und Systematik. Sie beanspruchte für sich, die *eine* Wahrheit von dem *einen* Gott für *alle Menschen* zu verkünden, und Rosmini unterstrich ihre aufklärerischen, pädagogischen Eigenschaften *Klarheit* und *Prägnanz*, eben weil sie sich an Nicht-Eingeweihte und Ungebildete richtete.<sup>1476</sup> Der dritte Befund argumentierte von der *Ökonomie der Wirkung* her: Die Überlegenheit des Christentums war selbstevident, *weil* das Evangelium tatsächlich weltweit geglaubt und praktiziert wurde. Der Evidenz-Beweis diente umgekehrt zur Stütze der Behauptung der göttlichen Herkunft des Evangeliums: Wie, wenn nicht dank göttlichem Beistand, war angesichts der Untergangssituation der antiken Kultur eine solch nachhaltige Umkehr und Reform, ein solch radikaler Neuanfang denkbar ?!

Das Christentum zeichnete sich seiner Überzeugung nach durch exakt die Qualitäten aus, die der antiken Philosophie-Religion gefehlt hatten.<sup>1477</sup> Seine Stärke und Durchsetzungskraft besaß also - und das war für die politische Philosophie entscheidend - immanente Gründe, die man auch außerhalb des Glaubenskontextes analysieren konnte, ebenso wie sich die Schwächen der antiken Philosophie historisch-soziologisch identifizieren ließen. Eine Apologie des Christentums konnte folglich von sozialgeschichtlicher und kulturhistorischer Warte aus argumentieren.

Die Apologie, die Rosmini innerhalb der politischen Philosophie vorlegte, läßt sich zu zwei Hauptargumenten verdichten: Das erste kombinierte religionspsychologische mit ökonomischen Gründen und besagte, daß das Christentum den antiken Philosophie-Religionen überlegen war, weil es, vom *Konsumenten* her gesehen, auf eine ganz bestimmte Nachfrage am *Religionsmarkt* antwortete und dabei schlicht das am besten geeignete *Produkt* anbieten konnte, weil es am besten auf ganz bestimmte dem Menschen innewohnende Bedürfnisse reagierte. Das zweite Argument stützte sich auf die normative Kraft des Faktischen mit der Feststellung, daß sich das Christentum *de facto* als überlegen und am

---

<sup>1475</sup> Matth. 28,19.

<sup>1476</sup> Zur "Kulturevolution", die durch den *sermo humilis* des Neuen Testaments bewirkt wird, vgl. auch E. Auerbach, *Mimesis*, Bern, München 1982, passim, v.a. S. 147 ff.

<sup>1477</sup> Daß die Religion des Altertums eine "religione filosofica" und daher zu echter Jenseitsverkündigung unfähig sei, hatte auch Cesare Balbo moniert. Es ist ein Vorwurf, der letztlich alle "Zivilreligionen" trifft, vgl. C. Balbo, *Della letteratura negli undici primi secoli*, cit., S. 143; zur Tradition des Begriffs und Konzepts der *Zivilreligion* vgl. die Beiträge in H. Kleger/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986.

meisten durchsetzungsfähig erwiesen hatte, was wiederum für den Gläubigen seine "Übermenschlichkeit" bewies.

### **VIII.3.2.) Gesellschaftsfähigkeit, Politiktauglichkeit und Staatsverträglichkeit**

Vom Standpunkt der politischen Philosophie aus mußten die Gesellschaftsfähigkeit, Politiktauglichkeit und Staatsverträglichkeit des Christentums bewiesen werden. Das war die entscheidende Herausforderung. Dank welcher Qualitäten war das Christentum imstande gewesen, das politische Gemeinwesen nach dem Zusammenbruch der antiken politischen Welt neu und dauerhaft zu legitimieren? Welche Faktoren und Wirkursachen hatten dazu geführt, daß das Christentum zwar als *religiöse* Revolution aufgetreten war, aber tatsächlich auch revolutionäre gesellschaftliche, kulturelle und politische Konsequenzen erzielt hatte?

Das Christentum hatte die antike Welt aus deren selbstverschuldeter Agonie mit Hilfe seiner eigenen "Institution" herausgeführt, das heißt mittels eines Komplexes aus revolutionärer *Verkündigung*, dogmatischem *Lehrgebäude* und neuartiger *Kirchenstruktur*. Nur mit Hilfe dieses *Instruments* war es historisch imstande gewesen, den *ordo* neu zu errichten. Das Christentum war also sehr wohl, anders als die Kritiker behaupteten, *von dieser Welt*, im Sinne der Fähigkeit, ordnende Strukturen zu schaffen. Aber es bewahrte Distanz und wurde nicht zum Kultus säkularer Instanzen. Denn das Pendant zur Machiavellis Kirchen- und Religionskritik unterstellte der christlichen Religion, sich allzu sehr den weltlichen Machtstrukturen anverwandelt zu haben und ihnen bei der Untertanenerziehung zu Dienste zu sein. Hatte Machiavelli die *Staatsferne* des Christentums beklagt, hatten andere Gegner dem Christentum eine allzu große *Staatsnähe* vorgeworfen.<sup>1478</sup>

Unbestreitbar war hingegen Rosminis Ansicht nach die sozialstabilisierende Qualität des Christentums. Sie verdankte sich der Tatsache, daß die christliche Religion besser als andere religiöse oder weltanschauliche Sinnstiftungsangebote auf das urmenschliche Bedürfnis nach Glück im Sinne geistig-seelischer *Erfüllung und Zufriedenheit* antwortete. Denn die historische Soziologie lehrte ja, daß eine Gesellschaft deswegen instabil wurde, weil sie mit untauglichen Mitteln auf jenes dem Menschen innewohnende Glücksverlangen reagierte. Indem das Christentum eine absolute Güter- und Werteordnung einführte, entzog es die Gesellschaft dieser Verfalldynamik. Die Stabilisierungsfunktion, die die christliche Religion

---

<sup>1478</sup> Rousseau hat im berühmten 8. Kapitel des *Gesellschaftsvertrags* beide aus seiner Sicht negativen Spielarten des Christentums angeprangert: Sowohl das esoterische Christentum, als auch das Christentum *ad usum Delphini* hielt er für "mit der Gesellschaft unverträglich": "Aber ich irre, wenn ich von einer christlichen Republik spreche; diese beiden Begriffe schließen sich gegenseitig aus. Das Christentum predigt nichts als Knechtschaft und Abhängigkeit. Sein Geist leistet der Tyrannei zu sehr Vorschub, als daß diese daraus nicht immer Nutzen zöge. Die wahren Christen sind dazu geschaffen, Sklaven zu sein", vgl. Buch 4, Kap. 8, S. 146 ff., hier S. 149 (in enger Anlehnung an Machiavellis *Discorsi*, Buch 2, Kap. 2, cit.)

für die Gesellschaft wahrnahm, konnte sie dann aber dem Verdacht von liberal-progressiver Seite aussetzen, sie leiste der politischen Reaktion Vorschub. Gemäß dieser Schelte war das Christentum bloß funktional und diene der politischen Stabilisierung zwecks gesellschaftlicher Ruhe und Ausgeglichenheit zum höheren Nutzen des Staates (und nicht der Menschen).<sup>1479</sup>

Das Christentum, hielt Rosmini dagegen, sicherte den Bestand des Gemeinwesens, aber es tat dies nicht in dem traditionellen Verständnis durch das Bündnis von "Thron und Altar". Zurückzuweisen war folglich die Behauptung, die christliche Religion sei politisch konservativ, weil sie die soziale Hierarchie sanktioniere und als *instrumentum regni* die Machtverhältnisse im Staate perpetuiere. Die Stabilitätsgarantie, die die Religion tatsächlich leistete, speiste sich aus anderer Quelle, nämlich aus ihren inhärenten psychologischen Wirkkräften. Der *Konservatismus* dieser Bewahrungs- und Stabilisierungsfunktion, die das Christentum für die Gesellschaft erfüllte, war also völlig eigenständiger Natur: Das Christentum war *wertkonservativ* im dem Sinne, daß es die humanen Werte, die die *società civile* in ihrem innersten Wesen ausmachten, bewahrte.<sup>1480</sup>

Die Art und Weise, in der Rosmini an den wertkonservativen, aber zugleich unabhängigen, freiheitlichen Charakter des Christentums erinnerte, zeigt, daß es ihm nicht nur darum ging, diejenigen zum Schweigen zu bringen, die die Kirche mit der Reaktion identifizierten<sup>1481</sup>, sondern auch darum, der Kirche selbst ihr progressives Potential neu vorzuführen und näherzubringen. Die Erinnerung an ihre große Reform- und Heilstat besaß deswegen einen unmittelbaren Appellcharakter für die eigene Epoche.

<sup>1479</sup> Positiv befürwortet wird eine solche "Nutzung" beispielsweise von Adam Müller in: *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaft und der Staatswirtschaft insbesondere*, in: ders., *Schriften zur Staatsphilosophie*, hg. von R. Kohler, München 1923; vgl. dazu auch M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus*, cit., S. 108 ff. Kritisch-anklagend ist dagegen beispielsweise Condorcet in der Beschreibung der *Achten Epoche* des Menschheitsfortschritts "Von der Erfindung des Buchdrucks bis zu der Zeit, in der Wissenschaft und Philosophie sich vom Joch der Autorität freimachten" in ders., *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, cit., S. 123 ff.

<sup>1480</sup> Die Gegenüberstellung von Staatskonservatismus à la Carl Ludwig von Haller und Wertkonservatismus bei gleichzeitigem dynamischem Gesellschaftsbegriff à la Rosmini wird herausgearbeitet bei M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, cit. Zur Rolle der Kirche in der Geschichte des Staat-Kirche-Verhältnisses bei Rosmini vgl. auch V. Conzemius, *Le "Cinque piaghe" di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, cit., und P. Renner, *Fedeltà e profezia nell'ecclesiologia di Antonio Rosmini*, cit., sowie A. Russo, *Rosmini: verso un nuovo modello ecclesologico*, cit. Renner und Russo zeigen, daß Rosminis Kirchenverständnis vorausweist auf das II. Vatikanische Konzil, gerade auch hinsichtlich der Standortbestimmung im Verhältnis zur Staatsgesellschaft.

<sup>1481</sup> So schreibt beispielsweise Proudhon: "Bei den modernen Völkern, wie im Altertum, ist das Priestertum der Vater des Herrschertums. [...] Demokratie und Humanität sollten lieber zugrunde gehen als der Papst! Der Wille des Papstes brach den Willen des Volkes. [...] Luther ist weniger darum groß, weil er den Ablass, die Heiligenbilder, die Sakramente, die Ohrenbeichte und das Zölibat abgeschafft hat, als vielmehr darum, weil er den Katholizismus ins Herz traf und die Stunde der allgemeinen Emanzipation beschleunigte", in: ders., *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, cit., S. 64 f. Während Voltaire und Condorcet antiklerikal waren, ist Proudhon radikal atheistisch: Gott ist seinem Wesen nach für ihn "anticivilisateur, antilibéral, antihumain". "Gott ist das Böse", zit. nach K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit., S. 65.

Es war die Spannung zwischen Neuanfang und *restauratio*, die Rosmini faszinierte und die er dem Christentum als wahrhaft revolutionäre Qualität zuschrieb. Der Einzigartigkeit und Einmaligkeit dieser *Revolution* mußte seines Erachtens auch eine Neueinteilung der Geschichtsepochen entsprechen. Mit dem Auftritt des Christentums identifizierte er den Beginn der Geschichte als Fortschrittsgeschichte.<sup>1482</sup> Diese unendlich fortschrittsfähige *Moderne* begann allerdings nicht buchstäblich "mit Christi Geburt" oder mit Verkündigung des Evangeliums durch Jesus von Nazareth. Er ließ sie vielmehr, ohne sich auf einzelne historische Übergänge festzulegen, mit der Etablierung des *cristianesimo* beginnen, also mit dem Moment, in dem das Christentum auf breiter Basis *politisch* wurde, das heißt, ab dem Zeitpunkt, ab welchem sich in der politisch-sozialen Ordnung ein christlich besetzter Begriff von Politik, Recht und Moral durchsetzte. Damit wurden andere Epochenunterteilungen aufgehoben oder zumindest relativiert. Die eigentliche Zäsur bildete die christliche Zeitenwende, die historisch aber keine "Stunde Null" darstellte, sondern einen sich über einige Jahrhunderte hinziehenden Prozeß. Gegenüber dieser Zeitenwende-Lehre schien die klassische Trias Antike-Mittelalter-Neuzeit als problematisches (weil tendentiell antichristliches) Produkt einer um Abgrenzung bemühten jüngeren Epoche.<sup>1483</sup>

Rosminis Lehre von der unendlichen Fortschrittsgeschichte der christlichen Zivilisation (it. *incivilimento indefinito*) griff zurück auf den *translatio*-Gedanken, den er bereits in den kultursoziologischen Betrachtungen zur vorchristlichen Zeit verwendet hatte und den er als die *Überlebensgarantie* der Kulturen verstand. Die *translatio* bezog sich also in seinem Verständnis ausdrücklich nicht in erster Linie auf die Fortsetzung des Anspruchs auf legitime (Welt-)Herrschaft im Sinne der *translatio imperii*, sondern auf die Kontinuität von Kultur und Zivilisation. Völker und Kulturen verschwanden demnach nicht vollständig. Sie konnten zwar untergehen, aber sie hinterließen materielle oder ideelle Spolien, die von anderen Völkern weiterverarbeitet wurden. Während aber für die vorchristliche Zeit lediglich ein solches *indirektes* Überleben angenommen werden konnte, stellte das Christentum die Garantie für "eine Art Unsterblichkeit" der Gesellschaft dar.<sup>1484</sup> Diese "Unsterblichkeit" bezog Rosmini sowohl auf die einzelnen Gesellschaften (im Plural), also auf die Nationen, die sich nach dem Zerfall des Römischen Reiches herausgebildet hatten, als auch auf die politische Gesellschaft (im Singular) - die *società civile* - als diejenige politische Form, die den Ordnungsrahmen für den Fortschritt darstellen sollte. Das Christentum garantierte die

<sup>1482</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 362.

<sup>1483</sup> Zur Epocheneinteilung bei Rosmini vgl. auch G. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica nelle "Cinque Piaghe della Santa Chiesa" di Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 55-76.

<sup>1484</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 362.

Kontinuität und Identität der politischen Gemeinwesen über alle Reformen, Brüche und Erschütterungen hinweg. Es hatte die erste große *translatio* bewirkt, indem es sich gewissermaßen als Nachlaßverwalter des Römischen Reiches bewährt hatte.<sup>1485</sup> Rosmini sprach konkret der *Kirche als Institution* das Verdienst zu, in einer ansonsten institutionenlosen Zeit der Auflösung und Zerstörung die Barbaren nicht durch politische oder kriegerische Gewalt, sondern durch Bekehrung und Zivilisierung in die "eine friedliche, humane, heilige und grenzenlose Gesellschaft" der Christenheit eingemeindet zu haben.<sup>1486</sup> Dem in der Kirche organisierten Christentum war es gelungen, die nachantike Welt der "modernen Nationen" aufzubauen, indem es sich *antithetisch* zu den kriegerischen Praktiken der Völker verhielt. Die *translatio* verdankte sich der Vermischung der Völker, und diese Vermischung garantierte ihrerseits, daß die jungen nachrömischen Nationen tatsächlich als die legitimen Erben Roms auftreten konnten. Auf diese Weise erklärte er die Geburt der Nationen *idealiter* aus dem Geist des Christentums, *realiter* aus der Vermischung der Völker von Siegern und Besiegten. Ihr entstammte die kulturelle Dynamik Europas, entsprechend dem Modell, das er auch im Fall der griechischen Koloniegründungen herausgearbeitet hatte: Völkervermischungen waren zivilisatorisch fruchtbar, während Hermetik zu kultureller Sterilität führte. Das bedeutete die klare Absage an alle Versuche, die Geburt der Nation aus der Substanz eines einzigen Volkes zu begründen.<sup>1487</sup>

Die vom Christentum bewirkte Revolution bestand in der Fähigkeit, den bis dato geschichtsnotwendigen Ablauf der gesellschaftlichen Entwicklungsstufen zu durchbrechen. Das Christentum widersetzte sich dem Determinismus eines Geschichtsverlaufs, der von der *Allgemeinheit*, der *Menge* oder *Masse* vorgegeben wurde. Die christliche Religion, so Rosmini, entzog die Gesellschaft dem schicksalhaften Automatismus von Verfall, Krise und Untergang und ermöglichte eine echte Regeneration der Gemeinschaftswerte. Der Grund dafür lag seines Erachtens in der Tatsache, daß durch das Christentum in die Kreislaufbewegung der menschlichen Gesellschaften und Staaten ein völlig neues Element, eine Potenz hineingekommen war, die das Nur-Menschliche der bisherigen Geschichte

<sup>1485</sup> G. B. Scaglia hat für Cesare Balbos historische Arbeiten und geschichtsphilosophische Betrachtungen die Formel geprägt, für Balbo sei "die Geschichte Italiens *Mittelpunkt* und *Teil* einer größeren Geschichte, nämlich der Geschichte der christlichen Zivilisation", verstanden als Geschichte der europäischen Kultur, die sich dem Christentum verdanke. Diese Formel ist auch für Rosmini gültig. Vgl. G. B. Scaglia, *Cesare Balbo*, cit., S. 288 ff.

<sup>1486</sup> Ebd., S. 372. Traniello hat die verschiedenen Ausformungen dieses Grundgedankens analysiert, welcher besagt, daß es das *Christentum* (oder auch, je nach Anschauung: die *Kirche*, oder: das *Papsttum*) war, dem sich die Überwindung der nachantiken Krisenzeit und die Neuschaffung einer europäischen Zivilisation verdankten, vgl. ders., *Religione, nazione e sovranità nel Risorgimento italiano*, cit. Entgegen dem Wortlaut des Titels untersucht der Beitrag auch die entsprechenden "guelfischen" Ausführungen Joseph De Maistres.

<sup>1487</sup> Wie gesagt, verfaßte Cesare Balbo mit gleichem Tenor unter dem Titel *Über die Vermischung der Stämme* 1844 einen Artikel für die *Augsburger Allgemeine Zeitung*, vgl. G. B. Scaglia, *Cesare Balbo*, cit., S. 372 ff.

sprengte: die *übermenschliche* Kraft des christlichen Glaubens. Dieser erzeugte jenen *Geist* des Christentums (it. *lo spirito del cristianesimo*), der in Rosminis Augen zweierlei verbürgte: zum einen die Unabhängigkeit von den großen Trends der Gesellschaft, mithin Freiheit vom Geschichts determinismus, und zum anderen eine nachhaltige soziale Wirksamkeit im Sinne der Fähigkeit, tatsächlich die Handlungen und Haltungen der *Volksmasse* beeinflussen und dauerhaft disziplinieren zu können.

"Diese Kraft ist es", konstatierte er, "die die Gesellschaften ewig sein läßt, denn sie läßt sie auch aus den größten Widrigkeiten und Krisen wiedererstehen."<sup>1488</sup>

Für die politische Philosophie als Anleitung zur *guten Regierung* war nun entscheidend, zeigen zu können, daß es sich bei diesen Feststellungen nicht (nur) um Glaubenswahrheiten handelte, sondern um historisch und soziologisch nachweisbare Fakten und Wirkungen. "Übermenschlich" war der christliche Glaube *für die Christen* seinem Ursprung nach. Außerhalb der Glaubensdimension bedeutete "übermenschlich" dagegen, daß sich mit dem Auftreten dieses Glaubens eine lineare Geschichte gegen den zyklischen Geschichtsverlauf durchgesetzt hatte, da es möglich geworden war, erzieherisch und reformerisch auf die Gesellschaft einzuwirken. Der *Geist des Christentums* hatte in diesem Sinne nachweislich geschichtlich-gesellschaftliche Dynamik entfaltet.<sup>1489</sup>

So, wie der Gottessohn den einzelnen Menschen erlöst und vor dem ewigen Tod gerettet hatte, so war auch die Geschichte der menschlichen Kollektive mit dem Auftreten des Christentums fundamental neu ausgerichtet worden: Der einzelne Mensch verfiel trotz seiner Schuld nicht mehr der ewigen Verdammnis. Die menschliche Gesellschaft sollte trotz ihrer Verkommenheit nicht zugrundegehen, sondern "geheilt" werden. Gleichwohl stand für Rosmini außer Zweifel, daß es auch unter dem Christentum Krisen und soziale Gefährdungen geben konnte. Dazu erläuterte er:

"Trotz der von uns angedeuteten christlichen Bildung und Gesittung (it. *coltura*), die in die modernen Nationen eingepflanzt ist und diese Nationen bisweilen auch dann rettet, wenn sie schon am Rande des Abgrunds stehen, haben diese Nationen deswegen nicht weniger ihre politischen Schicksale."<sup>1490</sup>

Und an anderer Stelle heißt es dazu:

"Ich habe ja gesagt, daß diese [d.h. die christlichen Gesellschaften, *Anm. d. A.*] dazu vorherbestimmt sind, niemals vollständig unterzugehen. Sie erfahren nur Erschütterungen und

<sup>1488</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 102

<sup>1489</sup> Daß sich die Geschichte als *Fortschrittsgeschichte* dem Christentum verdankt, glaubt auch Proudhon; allerdings hält er "die letzte Stunde des Christentums" für gekommen, an dessen Stelle der Sieg des Fortschritts stehen wird "der die Gottheit zerschmettert", vgl. P. J. Proudhon, *Philosophie der Staatsökonomie oder Notwendigkeit des Elends*, dt. von K. Grün, Darmstadt 1847, Bde. 1-2, hier Bd. 1, *Einleitung*.

<sup>1490</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 106.

leiden an mehr oder weniger schweren Krankheiten, von denen sie sich erholen, wenn sie sie besiegt haben, und dann sind sie gesünder als zuvor."<sup>1491</sup>

Das Christentum hatte den zwanghaften Kreislauf von Aufstieg, Verfall und Untergang durchbrochen. Den dadurch bewirkten Geschichtsverlauf verknüpfte Rosmini mit der Vision des unendlichen Fortschritts:

"Daher kann die Gesellschaft nicht mehr untergehen. Der Fortschritt der Gesellschaft ist gesichert."<sup>1492</sup>

Die Begründung, die er für diese politische Garantieleistung seitens des Christentums lieferte, holte weit aus. Sie trug die Merkmale zusammen, die die christliche Religion zu einem so eminent massenwirksamen und praxiswirksamen Glauben machten. Die psychologische Massenwirkung, die die christliche Religion erzielte, erschien Rosmini als Teil ihres *paradoxen* Effekts: Sie wirkte auf die *Massen*, weil sie in Theorie und Praxis *anspruchsvoll* war. Ihre theoretische Glaubensverkündigung enthielt theologisch schwieriges Material; außerdem ordnete sie sich alle übrigen Ansichten und Überzeugungen unter, und sie forderte desweiteren eine praktische Lebensführung - und zwar von *allen* Gläubigen, nicht nur von einer Priesterelite - die nicht weniger diszipliniert und tugendhaft war als die der Römer in ihrer heroischen Zeit.<sup>1493</sup> Zum hohen intellektuellen und sittlichen Anspruch des Christentums kam nach seiner Einschätzung eine große Selbstsicherheit der christlichen Verkündigung von Anfang an, verbunden mit dem Selbstbewußtsein des universalen Auftrags. Die christliche Lehre beanspruchte Verbindlichkeit und wies Beliebigkeit zurück. Ihre Ansprache ließ keine Kompromisse zu, sondern enthielt strenge Forderungen und Befehle, und diese richteten sich an alle Menschen, ohne Standes- oder Klassenunterschiede.

Eine der eindrucksvollsten Leistungen des Christentums bestand darüber hinaus in Rosminis Augen in der Tatsache, daß es der Religion gelungen war, "die Seligkeit" als das Objekt schlechthin aller Sehnsucht zu etablieren.<sup>1494</sup> Denn das intellektuelle und praktische Streben nach diesem religiösen Ziel setzte immense Kräfte frei, die sich mittelbar als *kulturelle Produktivkräfte* erwiesen. Die Kombination von anspruchvollem Glaubensobjekt und quantitativer Ausweitung des Adressatenkreises führte so zu einer außerordentlichen

---

<sup>1491</sup> Ebd., S. 124.

<sup>1492</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 372. Traniello hat überzeugend gezeigt, daß Rosmini zwar von der zivilisatorischen Leistung des Christentums überzeugt ist, daß er daraus aber keine instrumentell-politische Funktion des Christentums ableitet, vgl. ders., *Politica e religione nel pensiero di Rosmini*, cit.

<sup>1493</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 366. Implizit ist natürlich Adressat von Rosminis Bemerkung über das Heldentum der Christen wiederum Machiavelli (und in dessen Nachfolge Rousseau), der verächtlich die weichlichen, femininen Tugenden des Christentums - Demut, Nachgiebigkeit, Opfersinn, Anpassungsbereitschaft - den heroisch-virilen, kämpferischen Tugenden der Römer entgegengestellt hatte, vgl. *Discorsi*, Buch 2, Kap. 2, passim.



Steigerung der geistigen und praktischen Anstrengungen und Leistungen. Auch bei der Freisetzung dieser Dynamik vollzog sich also jener Doppelprozeß von *Vertiefung* und *Erweiterung*, den er generell für die gute Entwicklung des Gemeinwesens zugrundelegte. Hierin erkannte er das Herzstück des christlichen Paradoxons: Das Christentum gelangte zu unerhörtem innerweltlichen Einfluß, weil/*obwohl* es diesen nicht ursprünglich anstrebte. Es war innerweltlich erfolgreich, weil/*obwohl* es nur das Jenseits-Glück produzieren wollte.

Wenn man bei der Suche nach Erklärungen für den Erfolg des Christentums die *göttliche* Urheberchaft ausklammerte, schien es Rosmini, daß die *sozialethische* Begründung eine hohe Plausibilität bei der Entschlüsselung der Wirkungsgeschichte des Christentums besaß. Die unbeabsichtigten Folgen der christlichen Botschaft traten ein, weil das Christentum ein *höchstes Gut* aufzeigte, das alle anderen Güter relativierte. Der Mensch lernte auf diese Weise, mit den Gütern auf eine neue Weise umzugehen, die durch eine *Werte-Hierarchie* geregelt war. Ein wesentliches Verdienst des Christentums bestand also darin, daß es einen neuen Umgang mit den Dingen der Welt lehrte - konkret: daß es lehrte, diese als *Mittel* zu betrachten. Es delegitimierte den Gebrauch und Genuß der weltlichen Güter nicht, aber es relativierte ihn.<sup>1495</sup>

Auch mit dieser Apologie antwortete Rosmini auf den *Esoterik-* und *Askese-*Vorwurf, gemäß welchem die christliche Religion die sozialen Verhältnisse destabilisierte, weil sie deren Werteordnung implizit oder explizit in Frage stellte. Hier drehte er ebenfalls die Argumentation um: Er vertrat die Ansicht, das Christentum *stabilisiere* die Gesellschaft gerade dadurch, daß es die Güter-Hierarchie neu definierte. Dank der neuen christlichen Werteordnung stellten die (materiellen und immateriellen) *irdischen* Güter keine Bedrohung mehr für die Existenz des Gemeinwesens dar, weil sie nicht mehr dessen absoluten, einzigen Zweck bildeten, so wie es in der Antike der Fall gewesen war. Im Umkehrschluß unterstrich er, daß angesichts der durch das Christentum freigesetzten Dynamiken der Verlust der christlichen Werteordnung doppelt katastrophal sein würde. Eine erneute Verabsolutierung der immanenten Güter mußte die Rückkehr in das zyklische Verfallsmuster provozieren. Um so heftiger hat er jene zeitgenössischen Lehren bekämpft, denen er unterstellte, die relativierende Werteordnung des Christentums zugunsten neuheidnischer, innerweltlich-absoluter Werte preiszugeben.

Gemäß dem *Polis*-Ethos des Altertums hatte das Gemeinwesen die Grundlage und zugleich den Adressaten der Sittlichkeit dargestellt, denn auf das Wohl des Gemeinwesens bezog sich

---

<sup>1494</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 368.

<sup>1495</sup> Vgl. J. M. Trigeaud, *De la personne à la propriété dans la philosophie juridique et politique d'Antonio Rosmini*, cit.

das tugendhafte Verhalten des Bürgers. Das Gemeinwohl der Polisgemeinschaft war Zweck des tugendhaften Handelns, und die Soziabilität *in* der Polis sorgte umgekehrt für das ethische Rüstzeug des einzelnen. Rosmini bestritt keineswegs, daß der einzelne die Sittlichkeitsvorstellungen und die Sittenpraxis in hohem Maße durch die Gesellschaft empfing. Aber gegen die Lehre, die besagte, die Verbundenheit mit der *Patria* sei die Quelle aller Tugenden, wandte er ein, die Tugendvorstellungen der (nichtchristlichen) Gemeinschaft seien instabil, Moden unterworfen und epochenabhängig. Auch zogen sie nicht notwendigerweise die Tugendpraxis nach sich, wie insbesondere die Spätphase der stoischen Ethik gezeigt hatte. Eine pessimistische Philosophie, die alles für eitel hielt, konnte kein Wohl-Wollen begründen und mithin auch keinen auf das Gemeinwohl gerichteten Kollektivwillen legitimieren. Der radikale, durch das Christentum provozierte Bruch bestand darin, zum ersten Mal einen epochen- und kulturenunabhängigen Verhaltenskodex formuliert zu haben, der Absolutheit und Universalität beanspruchte. Gesellschaftlich relevant war daran zuallererst der Glaube an das Gute in der Welt und im Menschen. Denn das Christentum führte damit erstmals ein *Wohl-Wollen* ein, das nicht auf die *Polis* beschränkt war, sondern als universale *Caritas* auftrat.<sup>1496</sup>

Aber gerade das Gebot zur universalen *Caritas* hatte als eines der Hauptargumente der Christentumskritiker gedient, wenn sie die Fähigkeit und Bereitschaft der Christen zur Staatsloyalität, also zur *vorrangigen*, absoluten Solidarität mit der eigenen politischen Gemeinschaft, in Frage stellten.<sup>1497</sup> Rosmini nahm dieses Argument sehr ernst, ja, man kann sagen, daß es eines der Hintergrundthemen darstellte, auf die er in unterschiedlichem Zusammenhang immer wieder zu sprechen kam.<sup>1498</sup> Und immer wieder war sein Ansatzpunkt die Frage, wie denn eine Philosophie oder Religion hätte beschaffen sein sollen, um aus einer staatlichen und weltanschaulichen Krisensituation, wie derjenigen des Römischen Reiches, herausführen zu können. Seine Antwort lautete, daß nur ein Lehrgebäude, das in jeder Hinsicht eine *Alternative* zum bis dahin Bekannten darstellte, dazu imstande war.

<sup>1496</sup> Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, cit., S. 141 ff.; U. Pellegrino, *La carità e la morale politica in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ?*, cit., S. 455-462.

<sup>1497</sup> Noch einmal als Hauptzeuge der Anklage Rousseau, dessen Kritik lautet: "Durch diese heilige, erhabene und wahre Religion erkennen sich die Menschen - Kinder des nämlichen Gottes - alle als Brüder, und die Gemeinschaft, die sie vereinigt, löste sich auch im Tod nicht auf. [...] Statt die Herzen der Bürger an den Staat zu heften, entfernt sie sie davon wie von allen irdischen Dingen: ich kenne nichts, was dem gesellschaftlichen Geist mehr entgegenstünde. [...] Stellen wir ihnen jene großherzigen Völker gegenüber, die die brennende Liebe zu Ruhm und Vaterland verzehrte, nehmen wir an, unsere christliche Republik stünde Sparta oder Rom gegenüber: Die frommen Christen sind geschlagen, aufgerieben, vernichtet [...]", in: ders., *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 4, Kap. 8, S. 147 ff.

<sup>1498</sup> Die Bedeutung des Themas wird dadurch unterstrichen, daß es auch in der freiheitlichen, rechtsstaatlichen Demokratie zu Konfliktfällen zwischen der Glaubensverpflichtung des *Christen* und der Gehorsamsverpflichtung des *Staatsbürgers* kommen kann, wie A. Püttmann zeigt: *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität*, cit., insbesondere Kap. 3, S. 102 ff.

Folglich hielt er der Kritik entgegen, daß es die *Polis*-Loyalität als höchste Loyalität des Altertums gerade nicht vermocht hatte, den staatlichen Zerfall, zum Beispiel durch Integration neuer Bevölkerungsgruppen, aufzuhalten. Ein weiteres *politisches*, *polisorientiertes* Ethos hätte folglich nichts bewirken können. Sein apologetisches Argument drehte also erneut den Spieß um. Dem Vorwurf, das Christentum sei *a-politisch* und *a-sozial*, weil es eine universale, jenseitsgerichtete Individualmoral predige, stimmte Rosmini zu, verkehrte ihn aber in ein Gütesiegel. Es traf zu, daß sich das Christentum nicht an das Kollektiv - den Staat - gewandt hatte, sondern an den einzelnen Menschen, und zwar mit einem auf das Jenseits gerichteten Heilsversprechen, aber nur deswegen und nur dadurch war ihm die Rettung eben der politischen Ordnung gelungen.<sup>1499</sup>

Die scheinbare Esoterik des Christentums erwies sich also tatsächlich als hochpolitisch. Das Christentum vermittelte jedem einzelnen Menschen das Bewußtsein seiner individuellen Würde,<sup>1500</sup> und es lehrte zugleich, daß alle Menschen gleich-wertig waren, insofern alle gleichermaßen das höchste Gut anstreben und erreichen konnten. Es verkündete, daß es nur ein höchstes Gut für alle gebe, keinen Exklusivbesitz für wenige. Die Gleichwertigkeit aufgrund der *Gleichheit der Bestimmung* schloß aus, daß ein Mensch Mittel zum Zweck des Nutzens eines anderen, einer Gruppe, eines Staates oder einer Mehrheit war. Diese Wesensdefinition sicherte ihm einen unantastbaren Freiheitsraum.

In der Summe dieser religiösen Festlegungen der menschlichen Bestimmung durch das Christentum sah Rosmini "das solideste Fundament, auf dem die modernen Gesellschaften stehen".<sup>1501</sup> Es bildete zugleich deren einzig *legitimes* Fundament.<sup>1502</sup> Denn die Aufwertung des einzelnen durch das Christentum schuf und begründete jenes Fundament, über das sich die Gesellschaft *als Gesellschaft* definierte, das heißt als Summe von Zweck-Relationen. Ihre neue, revolutionäre Legitimität und "Sakralität", wie er diese Qualität ausdrücklich nannte, bezog die Gesellschaft aus der Assoziierung von gleichwertigen Personen und nicht aus dem Gottesgnadentum ihrer Herrscher oder ähnlichen Derivaten.<sup>1503</sup>

Vor diesem Hintergrund erwies sich das christliche Gebot zur universalen Nächstenliebe - Korrelat zur christlichen Gleichwertigkeitsdoktrin - keineswegs als *Alternative* zur oder gar als Gefährdung der Loyalität zum politischen Gemeinwesen. Im Gegenteil: Die Identität der *sozii* als gleichberechtigte Mitglieder der Gesellschaft besaß in der christlichen

---

<sup>1499</sup> Zu Rosminis wichtigem Thema, daß der *Einzelne* und nicht die *Polis* oder die *Menge* oder die soziale *Klasse* Adressat der Erlösungsbotschaft ist, vgl. auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 112 ff.

<sup>1500</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 376.

<sup>1501</sup> Ebd.

<sup>1502</sup> Ebd., S. 377.

<sup>1503</sup> Ebd.

Gleichwertigkeitslehre ein unverzichtbare Basis. Voraussetzung war allerdings, daß es sich bei dem Gemeinwesen, das Loyalität beanspruchte, tatsächlich um eine echte *società* handelte, also um eine Gesellschaft, deren *raison d'être* in der Gleichwertigkeit ihrer Mitglieder bestand.<sup>1504</sup>

In dieser Weise "reformierte" das Christentum die politischen Gemeinwesen, oder besser: Es schuf sie neu, denn es erneuerte nicht einfach die bestehenden. Diese wurden zerstört, indem neue Staatsgesellschaften auf den Trümmern der alten entstanden. Daraus folgte Rosmini erneut, daß der Versuch, die antiken Republiken als Modell für die modernen Staaten und Gesellschaften heranzuziehen, unsinnig war.<sup>1505</sup> Letztere bildeten dank dem Christentum etwas vollkommen Neues und Unvergleichliches, und es erschien ihm politisch naiv, den "trügerischen Ruhm der antiken Gesellschaften" zu verehren. Die christliche *Moderne*, die mit dem Ende der Antike begann, besaß einen unvergleichlichen Eigenwert.

Die Aufwertung der einzelnen Person unterschied seiner Auffassung nach die neue christliche Ordnung auch vom *mosaischen Gesetz*. Denn das mosaische Gesetz betraf den *Clan*, die Familie, die Sippe, während sich das christliche Gesetz an den einzelnen wandte und damit zugleich die *universale* Verkündigung ermöglichte. Hingegen galten die ersten Rettungstaten im Rahmen des göttlichen Heilsplans ausschließlich dem Volk Israel als Kollektiv.<sup>1506</sup> Das Alte Testament berichtete von der Entwicklung der Völker nach dem genannten Schema von Aufstieg, Blüte, Verfall und Untergang und kontrastierte mit diesen zyklischen Geschichten die Geschichte des einen, auserwählten Volkes Israel, das Gott "mit übernatürlichen Mitteln" leitete und niemals untergehen ließ. Die Prophezeiung lautete im Gegenteil, daß aus Israel die Rettung für alle Völker hervorgehen sollte. In diesem Sinne interpretierte Rosmini die großen Verheißungen des Alten Bundes als Ankündigung der Erlösung durch Christus, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift sowohl die Heilzusage für den *einzelnen* umfaßte als auch das *Unvergänglichkeitsversprechen* für die Völker.<sup>1507</sup> Wörtlich übernahm er die biblische Vision von den Nationen, die "von neuem aufgerichtet werden". Seine Exegese besagte, daß die Unvergänglichkeit der christlichen Kirche auch die Unvergänglichkeit der politischen Gemeinwesen garantierte, vorausgesetzt sie übernahmen deren neue Gerechtigkeits- und Sittenordnung.

<sup>1504</sup> Vgl. zur "Neugründung" der *società civile* durch das Christentum D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, cit., passim, beispielsweise S. 78 ff., und L. Turiello, *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, cit., hier S. 101 ff.

<sup>1505</sup> Es war vor allem Benjamin Constant, der mit seiner Rede *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* von 1819 die wichtigsten Topoi der Überzeugung vorgegeben hat, die "Freiheit" des Altertums lasse sich nicht mit der modernen Freiheit vergleichen; vgl. dazu S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven 1984, v.a. Kap. 1 und 2.

<sup>1506</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 379 f.

Das christliche Gesetz konnte zum Gesetz der neuen *società civile* werden, weil diese entwicklungsgeschichtlich über die Sippongemeinschaft hinausging und die *Einzelperson* in ihren Mittelpunkt stellte, insofern sie sich als Assoziation freier Individuen verstand. Die Geschichte des Christentums bot selbst im Beispiel der *Apostel* den Prototyp solcher Gründungsmitglieder der *società civile*. Diese stellten in Rosminis Augen gewissermaßen die christliche Variante der Koloniegründer dar: Es waren Einzelgestalten, die sich von ihren Herkunftsfamilien gelöst hatten und eine neue brüderliche Gesellschaft von Gleichen bildeten, die das Modell aller weiteren, neuen Gesellschaften sein sollte. In ihnen verkörperte sich gemäß Rosminis Darstellung der Bruch mit der Sippongemeinschaft des Alten Bundes. Ihr neuartiges Gemeinschaftsmodell bewies, daß die christliche Religion die adäquate Religion der *società civile* bildete.

### **VIII.3.3.) Der Jenseits-Glauben garantiert die Stabilität des Gemeinwesens**

Dem Christentum war es zu verdanken, daß die modernen Gesellschaften Krisen bewältigten und dadurch Fortschritte erzielen konnten. Voraussetzung dafür war allerdings, daß die Politik in Theorie und Praxis Abschied von der Vorstellung nahm, christlicher Glaube und Kirche seien zwecks politischer Stabilisierung *funktionalisierbar*.<sup>1508</sup> Dieser Forderung widersprach die Feststellung nicht, daß das Christentum und *nur* das Christentum jene Stabilität der Gesellschaft erzeugte, die das Resultat der bewußten Besinnung auf die eigenen sozialen Fundamente war. In diesem Sinne besaß das Christentum für die Gesellschaft durchaus eine *Funktion*, aber Rosmini hat versucht, zu zeigen, daß sich diese Funktion nur auf indirekte, mittelbare Weise entfaltete und niemals als *instrumentum regni* eingesetzt und gelenkt werden konnte.<sup>1509</sup>

In der Annahme, daß dies möglich sei, lag für ihn der große Irrtum der älteren Staatslehre, die Stabilitätssicherung mit Status-quo-Erhaltung verwechselt und fälschlicherweise von der Kirche in diesem Sinne *Untertanenerziehung* erwartet hatte.<sup>1510</sup> Das Christentum, wie er es

---

<sup>1507</sup> Ebd., S. 380 f.

<sup>1508</sup> Dies ist, wie gesehen, die Grundlage für Rosminis Distanz zum "politischen Katholizismus" bzw. zum "politischen Christentum"; vgl. dazu auch G. Campanini, *Rosmini politico*, cit., S. 5 ff.; ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 153 ff.

<sup>1509</sup> Dieser Vorbehalt dominiert auch seine Auseinandersetzung mit Lamennais, dem er in der Abhandlung über die *Fünf Wunden der Kirche* zwar zugute hält, den Freiheitsgedanken machtvoll zu vertreten, den er aber auch dafür kritisiert, zu undifferenziert die *Menschheit* mit der *Christenheit* gleichzusetzen und dadurch religiöse und soziale Sphäre unzulässig zu vermischen, vgl. *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, cit., S. 163 f. Zu Rosminis Auseinandersetzung mit Lamennais, vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 144 ff.; A. Giordano, *Rosmini e Lamennais. Fede e politica*, cit.

<sup>1510</sup> Dies ist ein beherrschendes Thema der Abhandlung über die *Fünf Wunden der Kirche* und der dort geführten polemischen Auseinandersetzung mit dem Josephinismus und allgemein der Kirchenpolitik des Habsburgerreiches, v.a. in Kapitel 4 "Die Ernennung der Bischöfe durch nichtkirchliche Mächte", S. 93 ff. Vgl. dazu grundlegend G. Ambrosetti, *Rosmini e il romanticismo politico e giuridico austriaco*, cit.; wie sich diese

vorstellte, entpuppte sich im Gegensatz dazu als der Antriebsmotor des gesellschaftlichen Fortschritts. Er sprach daher vom *Verjüngungsprinzip* und vom Prinzip der *sozialen Auferstehung*, das die christlichen Gesellschaften in sich trugen.<sup>1511</sup> Hierin erkannte er ihr konstitutives Prinzip, und auf dieser Grundlage deutete er die Französische Revolution als Regenerationsmoment und *Auferstehungsereignis* der modernen Gesellschaft. Eine solche Sichtweise lief nun selbst Gefahr, das christliche Dogma zu *profanisieren*, beziehungsweise umgekehrt: die Profangeschichte des *saeculum* zu sakralisieren, indem sie historische Ereignisse als heilsgeschichtliche Zeichen interpretierte. Rosmini hat diese Gefahr sehr deutlich erkannt. Aber er war davon überzeugt, ohne Rekurs auf eine metaphysische Begründung zeigen zu können, daß besondere Eigenschaften des Christentums für diese soziale *Verjüngung* und *Auferstehung* sorgten und sich somit als Stabilitätsgaranten der Gesellschaft erwiesen. Denn das Christentum ermöglichte es, zu erkennen, was wesentlich für die *Gesellschaft* war, weil es lehrte, was wesentlich für den *Menschen* war. Zur innerweltlichen Wirkungsweise des christlichen Glaubens gehörte desweiteren die Tatsache, daß das Christentum auf eine geheimnisvoll dialektische Weise Distanz schaffte, indem es einen Raum außerhalb der politischen Gemeinschaft eröffnete und neue Wertmaßstäbe einführte. Anders als die Christentumskritiker sah Rosmini gerade in dieser Erweiterung des menschlichen Horizonts eine entscheidende Bereicherung für die politische Sphäre selbst. Unter anderem wurde diese nämlich von der Erwartung der *Allzuständigkeit* entlastet.<sup>1512</sup> Hierin erkannte er eine wesentliche Erziehungsleistung des Christentums. Denn die Überfrachtung des politischen Bereichs mit dem Anspruch auf allumfassende Kompetenz übertrug diesem eine freiheitsgefährdende Allmacht. Aus einer durch das Christentum gewonnenen *Lehre vom Wesentlichen*, wie er sie vertrat, ließ sich hingegen eine Regierungslehre ableiten, die umfassende staatliche Regelungsambitionen ausschloß. Aus der christlich inspirierten Lehre vom Wesentlichen wurde auf diese Weise, in der praktisch-politischen Umsetzung, eine Lehre von der wohlverstandenen Selbstbeschränkung der Regierung und, zugespitzt formuliert, ein Plädoyer für den *schlanken Staat*.<sup>1513</sup>

---

Kritik bei Rosmini im Lauf seiner frühen politischen Studien herausbildet, zeigt G. Solari, *La formazione del pensiero politico di Rosmini*, in: ders., *Studi rosmينiani*, hg. von P. Piovani, Mailand 1957, S. 137-210; zum Staatskirchenrecht des aufgeklärten Absolutismus, vgl. C. Link, *Christentum und moderner Staat. Zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht*, cit., S. 110-128.

<sup>1511</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 107.

<sup>1512</sup> Zur Lehre, daß der Staat nicht der "präsenste Gott" und daher weder allmächtig, noch allzuständig sei, vgl. auch J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, cit., S. 262 ff.

<sup>1513</sup> Giovanni Sartori hat im Anschluß an Bertrand de Jouvenel gezeigt, daß sich eine solche Reduktion auch aus ganz anderer Quelle speisen kann, nämlich aus dem rousseau'schen Gesetzesbegriff: Rousseaus Demokratie ist eine Demokratie der minimalistischen Gesetzgebung, in der das "Gesetz" nicht Ausdruck eines gesetzgeberischen Willens ist, sondern des *Gerechten*. Bei Rosmini ist der Minimalismus Ausdruck der Einsicht

### VIII.3.4.) Die Kirche als Alternativmodell

Die Radikalität, mit der Rosmini politische Machtanmaßung entlarvte, entsprach der Radikalität, mit der er das christliche Gegenmodell einer *nicht-manipulativen* Autorität aufbaute. Die antiken Gesellschaften, so lautete seine Diagnose, mußten zwangsläufig untergehen, wenn sie aufhörten, Republiken zu sein. Denn wenn das Volk von der Selbstregierung und Selbstverwaltung des Gemeinwesens ausgeschlossen wurde, verdummte es, und dies mußte letztlich zum Ruin des Staates führen. Wenn die *res publica* als Raum von Kommunikation und Partizipation entfiel, gab es in der antiken Welt keine Instanz mehr, die für die intellektuelle und sittliche Bildung des Volkes gesorgt hätte.

Das Spezifikum christlicher Staatsgesellschaften war es hingegen, Rosmini zufolge, daß sie dank der Existenz der Kirche eine *Alternative* zum Staat als Erzieher des Volkes kannten.<sup>1514</sup>

Es ging ihm im politik- und gesellschaftswissenschaftlichen Zusammenhang ausdrücklich nicht um die heilsnotwendig-transzendente Rolle der Kirche, die er folglich ausklammerte, sondern um deren *institutionelle* Funktion. Sein Blickwinkel richtete sich konsequent auf die Kirche als Institution und als *parallele* und *alternative Struktur* zum Staat. Anhand einer Reihe von Parametern sollten ihre prinzipiell andersartigen Organisations- und Umgangsformen offengelegt werden. Wie wurde in der Kirche die Führung organisiert? Wie wurde die Bindung an die Führung gewährleistet und wie deren Verhältnis zu den *Regierten*? Bei der Behandlung dieser Fragen bewegte sich Rosmini auf dem schwierigen Gelände zwischen Anspruch und Wirklichkeit: Der Spiegel, den er dem Staat vorhielt, indem er ihm die Kirche als ideale *società* gegenüberstellte, war selbstverständlich auch ein kritischer Spiegel für die Kirche selbst.<sup>1515</sup>

Sein Konzept von der Kirche als *Gemeinschaft* - *società religiosa* - baute auf dem Kerngedanken auf, daß zwischen der *notwendigen* Selektion des Führungspersonals und der *erwünschten* Integration aller Gemeinschaftsmitglieder kein zwangsläufiger Widerspruch bestand. Eines der großen Probleme der Politik - die Harmonisierung dieser beiden Zielvorgaben - schien ihm, jedenfalls der Idee nach, in der Kirche gelöst. Oder zumindest ließ sich sagen, daß die Kirche *ihrem Wesen nach* eine solche Harmonisierung anstrebte. Die Versöhnung von Integrations- und Partizipationsanspruch einerseits und

---

in die *Fehlbarkeit*, bei Rousseau ist er in dieser Lesart Ausdruck der *Unfehlbarkeit* des Gemeinwillens; vgl. B. de Jouvenel, *Essai sur la politique de Rousseau* (Einleitung zur Ausgabe des *Contrat social*), Genf 1947; G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 304 ff. Zum liberalen Konzept des *Minimalstaates* vgl. auch ebd., S. 369 ff.

<sup>1514</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 334 ff.

<sup>1515</sup> Zu Rosmini als Kirchenkritiker, vgl. V. Conzemius, *Le "Cinque Piaghe" di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, cit.; vgl. auch D. Zolo, *Governo temporale e "senso ecclesiastico". La critica del temporalismo cattolico in Antonio Rosmini*, cit.

Auswahlverpflichtung andererseits war tragendes Prinzip der Kirche und nicht, wie beim Staat, Resultat einer günstigen Konstellation.<sup>1516</sup>

Für Rosmini stellte sich die "natürliche Regierungsform", die er der Kirche attestierte, dar als das, was man eine *plurale Oligarchie* nennen könnte: die gruppenweise Führung durch Individuen, die allerdings ihre Führungsleistung eben nicht als *-Archie* im Sinne von *Herrschaft* verstanden, sondern als Wahrnehmung eines *Amtes*, das sie zu "Hirten und Lehrmeistern der Menge" bestellte. Das Modell *Kirche* war demnach strukturell anti-herrschaftlich und herrschaftsfrei, das heißt, es präsentierte sich als Modell einer integrativen "großen Gesellschaft", deren Führer unter dem Gesetz standen. Es war ein Gesetz, das den Amtsträger in zwei Richtungen verpflichtete: zu Selbstdisziplin und zu Altruismus. Rosmini hat in seiner Ämter-Lehre betont, daß sich der Moment der *Herrschaft* beim Kirchenamt ausschließlich auf den Amtsinhaber selbst bezog: Dieser war zu strengster *Selbstbeherrschung* verpflichtet, gerade weil sein Amt keinen Machtstatus, sondern einen Vorbild-Charakter besaß.<sup>1517</sup> Das Pendant zur Selbstkontrolle stellte die (durch den Zölibat betonte) totale Hinwendung zum Gemeinwohl dar. Damit zielte das Gesetz, dem der Amtsinhaber unterstellt war, vor allem darauf, zu verhindern, daß egoistische oder parteiliche Interessen die Amtsführung beeinträchtigten.

Der außerordentliche Anspruch an die Qualität des Führungspersonals korrespondierte mit einem exklusiven Zugangs- und Wahlrecht, das die Standards sicherte. Die Selektion, die durch die Wahlverfahren stattfand, führte aber keinesfalls zur Schaffung geheimbündlerischer oder magisch-elitärer Strukturen. Vielmehr zeichnete sich Rosminis Kirchenideal durch die *republikanische* Teilhabe aller Mitglieder aus. Darunter verstand er die Vertrautheit aller mit dem Wissen und den Lehren, die die Gemeinschaft konstituierten. Das wahre Modell von *Öffentlichkeit* schien ihm in solch einer Organisation gegeben, in der es keine Arkanweisheiten gab, die *der Menge* nicht zugänglich waren. *Erleuchtung* bildete keine Exklusivqualität einer Priesterkaste. Vielmehr besaß das Kirchenvolk ein gemeinschaftskonstitutives Recht auf *Erleuchtung*, im Sinne von Unterweisung, Aufklärung und Bildung.<sup>1518</sup>

<sup>1516</sup> Zu Rosminis Konzept der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, vgl. A. Russo, *Rosmini: verso un nuovo modello ecclesiologico*, cit.

<sup>1517</sup> Vgl. A. Rosmini, *Die fünf Wunden der Kirche*, cit.: "Sicher ist die von Christus eingesetzte Leitung in seiner Kirche kein irdisches Herrschen, sondern ein Dienst zugunsten der Menschen, ein Heilsamt für die Seelen. Es ist nicht von dem Gutdünken einer unbeugsamen Autorität geleitet, es verbeißt sich nicht in ein bloßes Recht" (S. 94).

<sup>1518</sup> Umgekehrt polemisiert Rosmini gegen "die unzulängliche Bildung der Geistlichen", die er als die "Wunde der rechten Hand der Heiligen Kirche" identifiziert, ebd., S. 32 ff. Seiner Diagnose zufolge ist die notwendige Konsequenz eines "unvernünftigen Gehorchens" nichts anderes als die "religiöse Indifferenz" (ebd., S. 96).



Ganz ausdrücklich verstand Rosmini darunter die transparente Vermittlung von Wissen, das zu Mitsprache und Kritik ermächtigen sollte. Die Angehörigen des Kirchenvolks mußten im Besitz der Kriterien sein, die über gute und schlechte Amtsführung entschieden, sowohl nach der dogmatischen, als auch nach der moralischen Seite hin. Hoher Wissensstandard und Aufgeklärtheit des Volkes schienen ihm der sicherste Schutz gegen Manipulation durch Demagogen. Insofern dieser Anspruch – jedenfalls in Rosminis kühner Vision – *konstitutiv* für die Kirchengemeinschaft war, präsentierte sich diese als Gegenentwurf zu dem Bild von der leicht verführbaren Masse, wie es zum Arsenal seiner demokratiekritischen Argumentation gehörte.<sup>1519</sup>

Tatsächlich vertrat er programmatisch die Ansicht, der einzelne Gläubige sei ein aktives Mitglied seiner *società* und verfüge darin über ein *individuelles Mitspracherecht*. Die Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit der Amtsführung in der Kirche wurde nämlich, Rosmini zufolge, durch das gewährleistet, was er den "Wahrheitsausweis" (it. *tessera di verità*) genannt hat. Damit bezeichnete er – soweit ich sehe, ohne Rückgriff auf Vorläufer<sup>1520</sup> – die Fähigkeit des individuellen Gewissens, durch ernsthafte Prüfung in Glaubensfragen die wahren von den falschen Lehren unterscheiden zu können. Ausdrücklich sprach er *jedem* Menschen einen solchen "Wahrheitsausweis" zu, das heißt, das Recht und auch das Vermögen, den Glauben aktiv mitzuvollziehen, anstatt lediglich passiver Adressat von Weisungen zu sein. Der einzelne war als Inhaber des "Ausweises" berechtigt und imstande, zu vergleichen und zu prüfen, wo nötig, auch zu kritisieren. In dieser Logik wurde jeder Katholik zu einer aktiven Instanz der Kirche und zu einem der Garanten ihrer Wahrheitsverkündigung.<sup>1521</sup> Seine dadurch ungeheuer aufgewertete Rolle spielte der einzelne Christ in Rosminis Konstruktion allerdings auf einem vor-institutionellen Feld, auf dem das *Meinungsklima* zählte und nicht die effektive Kompetenz einer institutionalisierten Kontrolle.<sup>1522</sup>

<sup>1519</sup> Wobei die bange Frage, ob "eine verblendete Menge, die oft nicht weiß, was sie will, weil sie nur selten weiß, was ihr zum Guten gereicht, durch sich selbst ein derart großes, derart schwieriges Unternehmen ausführen" kann, "wie ein System der Gesetzgebung es ist", bekanntlich nicht von einem Demokratieskeptiker wie Rosmini stammt, sondern von Rousseau (*Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 6, S. 42).

<sup>1520</sup> Vgl. zu Rosminis Idee eines "Wahrheitsausweises" für Christen M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., insbesondere S. 284 ff.

<sup>1521</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 379.

<sup>1522</sup> Daß die Rolle, die Rosmini dem "Kirchenvolk" zudachte, umstritten war, zeigte sich dann vor allem an der Auseinandersetzung nach der Veröffentlichung der Abhandlung über die *Fünf Wunden der Kirche* 1848 sowie der nachfolgend veröffentlichten erklärenden Briefe (in der hier zitierten deutschen Ausgabe der *Fünf Wunden* sind diese Briefe abgedruckt S. 213 ff.), vgl. dazu F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 283 ff., sowie ders., *Riformismo e filosofia nella questione rosminiana*, in: ders., *Cultura cattolica e vita religiosa*, cit., S. 117-162; ders., *Rosmini e Gioberti interpreti del '48*, cit.; zum biographischen Hintergrund auch G. Roggero, *Antonio Rosmini*, cit., 147 ff.

Wenn sich der Staat an der Kirche orientieren wollte oder sie zur Selbstlegitimierung heranziehen wollte, so mußte er dies Rosminis Ansicht nach in radikal neuer Weise tun: nicht zwecks Sakralisierung der Machtstrukturen, sondern im Sinne von deren *Sozialisierung* und Republikanisierung; sodann im Sinne der Qualitätsstandards des Führungspersonals und dessen Verpflichtung auf das Gemeinwohl; und schließlich im Sinne der Strategie, die sowohl die Partizipation gewährleisten als auch "falsche Lehrer" abwehren sollte, das heißt im Sinne von Wissensvermittlung und Charakterbildung.

Das Modell Kirche, so wie Rosmini es verstand, zeigte einen Typus von Führerschaft, der in der Typologie der Regierungen eine Sonderstellung einnahm. Denn er attestierte dem Führungssystem in der Kirche, daß es eher imstande war als der Staat, durch die Kombination von rigorosen Auswahlkriterien und Öffentlichkeit der Auswahlkriterien (wenn auch nicht der Auswahl selbst !) ein klar überdurchschnittlich qualifiziertes Führungspersonal zu bestellen. Die großen Führungspersönlichkeiten schienen ihm daher in der Geschichte der Kirche eher die Regel zu sein als in der Geschichte der Staaten.

#### **VIII.3.5.) Rechtfertigung des Papsttums: Neoguelfische Anklänge**

Die Apologie des Christentums schloß eine Rechtfertigung des Papsttums mit ein, welches Rosmini als die neue Souveränität der neuen Ära vorstellte, wobei seine Präsentation die Wertschätzung der Institution mit idealisierendem Reform-Wunschdenken anreicherte.<sup>1523</sup> In leuchtenden Farben stand ihm eine Kirche vor Augen, deren Spitze alle jene Eigenschaften in sich vereinigte, über die idealerweise auch die Staatsleitung verfügen sollte: nicht machtgestützt zu sein, sondern vom Konsens des (Kirchen-)Volks getragen, pazifistisch, eher schlichtend als reglementierend. Am päpstlichen Amt exemplifizierte er die Qualitäten, die er einer Idealregierung zusprach, wohl wissend, daß sich das Ideal nicht *in toto* von der gottgestifteten Einrichtung Kirche auf die menschengestiftete Einrichtung *società civile* übertragen ließ.<sup>1524</sup>

Daß die Realität auch der Kirche hinter der Idealität zurückbleiben konnte, sprach er in der politischen Philosophie nicht aus. Diese Diagnose behielt er den dezidiert kirchenkritischen Schriften vor. Für die politische Philosophie schien Rosmini keine kritische Bestandsaufnahme der Kirche erforderlich; hier baute er sie vielmehr als Gegenmodell zu den traditionellen Regierungslehren und herkömmlichen Machtkonzeptionen ein. Ein solcher Standpunkt tendierte zur Verklärung und erzeugte einen euphorischen Erwartungsdruck, der dem Druck durch Kritik kaum nachstand. Gerade in Bezug auf die katholische Kirche gilt für die Phase bis 1848, daß die hochgespannten Verklärungen mindestens ebenso sehr zur Reform drängten wie die antikirchliche Polemik.<sup>1525</sup>

Das Amt des Papstes (it. *magistero*) war, Rosmini zufolge, seinem Wesen nach nicht mit politischer Gewalt ausgestattet, vielmehr war ihm die universale Verkündigungsgewalt übertragen worden. Aber aufgrund seiner Universalität stellte es ein Vorbild für alle weltlichen Ämter dar, denn es repräsentiert das, was Rosmini, die "Grundsteinlegung für eine universale Regierung der Menschheit" genannt hat: das heißt, einen zum Amt gewordenen

---

<sup>1523</sup> Zu Rosminis Annäherung an den *neoguelfismo*, vgl. C. Caviglione, *Rosmini è neoguelfo ?*, in "Rivista Rosminiana" 12 (1918), S. 223-234; G. Campanini, *Rosmini e il "Cristianesimo politico"*, in: ders., *Rosmini politico*, cit., S. 5-28; das Thema *neoguelfismo* wird auch in den Beiträgen des Sammelbandes *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, hg. von G. Pellegrino, cit., behandelt, vgl. insbesondere die Beiträge von Pietro Prini, Michele Nicoletti, Mario D'Addio und Claudio Vasale. Die beste Einführung in das "guelfische" Gedankengut des 19. Jahrhunderts bietet F. Traniello, *Religione, nazione e sovranità*, cit.; vgl. auch M. Nicoletti, *Nazione, costituzione, federalismo in Antonio Rosmini*, cit.

<sup>1524</sup> In seiner hochinteressanten Studie zeigt Veit Elm (der Rosmini nicht erwähnt), daß die beiden "klassischen" neoguelfischen Autoren Vincenzo Gioberti und Cesare Balbo in ihrem Lob des Papsttums andere Akzente setzen, als bei Rosmini deutlich werden: Für Giobertis "katholische Fortschrittsgeschichte" findet Elm die überzeugende Formel vom "Petrusprimat als Garant des Fortschritts", während er Balbos christliche Fortschrittsgeschichte charakterisiert sieht durch die beiden Garanten "päpstliche Eigenstaatlichkeit und englischer Parlamentarismus", vgl. ders., *Die Moderne und der Kirchenstaat*, cit., S. 219 ff.

<sup>1525</sup> Rosmini und sein zeitweiliger Verbündeter Vincenzo Gioberti haben dies selbst nach dem gescheiterten Reform- und Einigungsversuch von 1848/49 so interpretiert, vgl. F. Traniello, *Rosmini e Gioberti interpreti del '48*, cit. Zu der überspannt erwartungsvollen Reform-Stimmung, die sich alsbald mit der Figur des 1846 gewählten Papstes (Pius IX.) verband, vgl. auch G. Seibt, *Rom oder Tod*, cit., S. 111 ff.

Appell zwecks zukünftiger Schaffung einer Weltregierung. In diesem Sinne fungierte das Papsttum auch als kritische, richterliche Instanz aller anderen partikularen Regierungen. Denn "eben dadurch, daß das Christentum das kirchliche Leitungsamt in die Welt einführte, kritisierte und verurteilte es jede Form von Tyrannei und Despotismus."<sup>1526</sup>

Genaugenommen erfüllte das päpstliche Amt eine Doppelfunktion: Es diente als Gegenmodell zur despotieanfälligen, instabilen, kontingenten, *nur* menschlichen Herrschaft und zwang damit *jeder* Form von Machtanmaßung einen kritischen Vergleich auf. Zugleich diente es aber auch als Idealtypus im Sinne eines positiven Modells der

"wohlgeordneten Regierung, die von Gott als dem einfachsten Ursprung herkommt und sich ausweitet, *bis sie die ganze Menschheit umfaßt*".<sup>1527</sup>

Als Stärke des päpstlichen Amtes betrachtete Rosmini die Tatsache, daß es hinsichtlich seiner Dauer und bezüglich der Normen, nach denen es regierte, dem Zugriff der Menschen und mithin ihrer Instabilität und ihren "Launen" entzogen war. Die Instabilität der menschlichen Wünsche, die das Gemeinwohl wechselnd besetzten und definierten, war ja seiner Überzeugung nach der Grund dafür, daß im traditionellen Herrschaftssystem der unvermeidliche Verfall der Ordnung einsetzte, der in Tyrannei ausarten mußte - sei es eines Gewaltherrschers, sei es der radikalisierten Massen. Das kirchliche Leitungsamt schien demgegenüber gegen diese Form von Entartung gefeit; aber obwohl es dem menschlichen Willen weitgehend entzogen war, war es doch nicht "legibus absolutus". Rosmini listete im Gegenteil eine Reihe von vinkulierenden Garantien auf, die zeigen sollte, daß das Amt des kirchlichen Pontifex besser gegen Mißbrauch geschützt war, als es in der staatlichen Ordnung Verfassungsgarantien leisten konnten: Für die sicherste Garantie hielt er selbstverständlich die göttliche Investitur. Gleichwohl war ihm bewußt, daß die göttliche Herkunft und Inspiration das päpstliche Amt zwar in den Augen des Gläubigen gegenüber allen anderen Ämtern auszeichneten, daß sie aber zugleich seine *absolut unübertragbare* Merkmale darstellten. Vorbildlich für die weltliche Sphäre konnte es hingegen durch Analogie sein, wenn man insbesondere seine Konstruktionsprinzipien betrachtete. Ihrer gesamten Konstruktion nach zielte die Kirchenregierung nämlich auf Stabilität und Bewahrung von Überlieferung. Die Treue zu dieser wurde gewährleistet durch eine verbindliche Doktrin, die die Lehrinhalte festlegte und sie damit der menschlichen Willkür entzog. Das Amt verfügte also über eine eindeutige Regierungslehre, die das Führungsverhalten streng reglementierte und normierte. Als besonders wichtiges Merkmal der kirchlichen Mißbrauchprophylaxe hob Rosmini, wie

<sup>1526</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 378.

<sup>1527</sup> Ebd., S. 379 (kursiv von mir).

gesehen, die Tatsache hervor, daß der Kriterienkatalog zur Beurteilung der Regierungsqualität für die Regierten (also die Gläubigen) transparent war und daß es sich um einheitliche Kriterien mit allgemeiner Geltung handelte. Transparenz, Öffentlichkeit und Einheitlichkeit erschienen ihm mithin sowohl als die typischen Kennzeichen wie auch als die besten Schutzmaßnahmen der idealisierten Kirche.

Die Kirche, so wie Rosmini sie sehen wollte, verfügte also über ein Regierungsmodell, das der weltlich-staatlichen Ebene zum Vorbild dienen sollte. Das Papsttum war nach rosminischer Auffassung gerade nicht wegen der göttlichen Investitur und wegen der daraus abgeleiteten *absoluten* Souveränität ein Modell politischer Souveränität, sondern insofern es die Verkündigung der Wahrheit als *Kooperationsprojekt* verstand, an dem alle Mitglieder der *societas religiosa* dank ihres "Wahrheitsausweises" mitarbeiteten. Damit waren die Autoritätsfrage und die Frage nach der letztinstanzlichen Entscheidung zwar nicht gelöst, wohl aber vom traditionellen Souverän abgelöst und der Idee einer mehrstufigen, kollegialen Entscheidungsfindung angenähert.

### **VIII.3.6.) Liberaler Katholizismus**

Zu den zentralen liberalkatholischen, reformerischen Argumenten, die sich auch in Rosminis politischer Philosophie finden, gehörte die These von der Schutzfunktion, die die Kirche in der Geschichte, speziell in der Geschichte Italiens, wahrgenommen hatte. Bei allen Wechsels zwischen stärker durch *Herrschaft* geprägten Epochen zu stärker *gesellschaftlich* geprägten Epochen erwiesen sich das Christentum und im engeren Sinne die Kirche und das Papsttum als Gegenspieler einer dauerhaften Herrschafts-Etablierung. Wo das Christentum war, da konnte sich eine *reine* Herrschaft nicht auf Dauer einrichten, weil Herrschaft für Christen unerträglich und weil das Christentum gemäß seiner Definition eine *religione sociale* war: sozialverträglich und gesellschaftsstützend. Dies war klassisches liberalkatholisches Gedankengut, mit dem sich Rosmini vollkommen identifizierte.<sup>1528</sup> Von einer solchen liberalkatholischen Warte aus betrachtet, stellte sich die Geschichte als ein Prozeß dar, in dem die Etappen einer engen Anbindung an die Kirche stets mit Phasen vermehrter und gesicherter Freiheit zusammenfielen, während sich die Entfremdung vom Christentum und die

---

<sup>1528</sup> Zu dem facettenreichen Thema *liberaler Katholizismus*, vgl. F. Traniello, *Politica e religione nel pensiero di Rosmini*, cit., sowie ders., *Rosmini e la tradizione dei cattolici liberali*, cit., sowie die Beiträge des Sammelbandes *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, hg. von G. de Rosa und F. Traniello, cit., insbesondere die Beiträge zur *Tavola rotonda*, ebd., S. 155 ff.; zu dem konfliktreichen Verhältnis Kirche/Religion-Liberalismus H. Schmidt/G. Schwaiger, *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1976.

Schwächung der Kirche stets zugunsten eines ungebremserten Ausbaus von *dominio* und *signoria* ausgewirkt hatten.

Für Rosmini bewies die historische Betrachtung allerdings auch, daß sich das Christentum den herrschaftlichen Strukturen nicht auf der *Ebene der Macht* widersetzte, sondern indem es ihnen auf indirektem, ideellem und sozialem Wege Grenzen setzte; das heißt, indem es *Werte* verbreitete, die die soziale, humane Praxis stärkten, und indem es durch die eigene *società religiosa* eine Gesellschaft als Gegenmodell vorstellte, die das Modell der machtgestützten Herrschaft auf Dauer unterminieren mußte. Von diesem "unzerstörbaren christlichen Element" her, so schien ihm, konnte der gesamte "Fortschritt der modernen Zivilisation" gedeutet werden.<sup>1529</sup>

Doch genauso, wie er jede Form von säkularisierter Eschatologie zurückwies, distanzierte er sich auch von der Vorstellung, es sei für die Menschheit irgendwann einmal ein revolutionärer Sprung in die Freiheit möglich, verstanden als ein absoluter, unangefochtener Besitz. Er war vielmehr zutiefst davon überzeugt, daß im Diesseits das Gute stets gefährdet und in einem ständigen Abwehrkampf gegen das Böse begriffen war, und daß in gleicher Weise die Freiheit immer nur vorläufig errungen wurde und niemals unbelastet von der Despotismusbedrohung sein würde. Auch in diesem Punkt präsentiert sich Rosmini als Denker des "Sowohl-als-auch", in dem Sinne, daß man bei ihm Passagen großer Fortschrittszuversicht findet ebenso wie Passagen, in denen er voller Geschichtspessimismus vor der Übermacht radikaler, destruktiver Kräfte zu kapitulieren scheint.<sup>1530</sup>

Anlaß zur Fortschrittszuversicht boten ihm die Anzeichen für eine wiedererwachte Christlichkeit.<sup>1531</sup> Von ihr erwartete er, daß sie sich als eine neue, innerliche Religiosität erweisen werde, deren gesellschaftliche Relevanz darin bestand, daß sie die sozialtauglichen Tugenden im Innern des Menschen verankerte. Er war davon überzeugt, daß eine Wiederbelebung christlicher Religiosität das Pendant zum *Abbau von Staatlichkeit* darstellte. Machtgestützte Gewalten des Staates waren dort um so weniger erforderlich, wo das Christentum die Bürgerloyalität erzeugte und förderte. Hier lag für ihn der markanteste Unterschied zwischen dem antiken Rom, so wie es Montesquieu analysiert hatte, und den

<sup>1529</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 270.

<sup>1530</sup> Dazu vor allem F. Mercadante, *Cristianesimo e pessimismo sociale nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, cit.

<sup>1531</sup> Zu Rosminis Deutung der religiösen Entwicklung seiner Zeit, speziell in Piemont, vgl. G. Chiosso, *Rosmini e i rosminiani nel dibattito pedagogico e scolastico in Piemonte (1832-1855)*, in: F. Esposito/U. Muratore (Hg.), *Antonio Rosmini e il Piemonte*, Stresa 1994, S. 79-128; A. Valle, *Rosmini e i fondatori religiosi in Piemonte*, ebd., S. 197-212; zum Aufschwung von Rosminis eigenem religiösen Institut, vgl. A. Salvadori, *L'Istituto della Carità in Piemonte*, ebd., S. 213-245. Zum Phänomen der "Rechristianisierung" am Beispiel Deutschlands, vgl. M. L. Anderson, *Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland*

Vereinigten Staaten, wie er sie aus Tocquevilles Schilderung kannte: Die heidnische Antike war dem Untergang geweiht in dem Moment, da das Bürgerethos nicht mehr durch kraftvolle Institutionen am Leben erhalten wurde und keine Ersatzquelle die Menschen zu Gesetzesgehorsam und Solidarität animierte. Der Fall USA bewies dagegen, daß ein Staat auch bei schwach ausgebildeten zentralen Institutionen existieren konnte, sofern die Religion vorhanden war, die sich als wichtigstes *Substitut* der abgeschafften oder überwundenen staatlichen Strukturen bewährte. Der christliche Glaube fungierte demnach als *gesellschaftliche Kohäsions- und Integrationskraft*, aber er tat dies nicht oder nicht in erster Linie mit Hilfe von Strukturen und Institutionen, sondern weil er den "inneren Menschen" ansprach und über diesen die "innere Gesellschaft" beeinflusste und stabilisierte.<sup>1532</sup>

Die Art und Weise, wie das Christentum seine sozialpädagogische Funktion wahrnahm, wandelte sich im Laufe der Zeiten und paßte sich den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen an. Die daraus resultierende Strukturanalogie von Kirche und Staat, Glauben und politischer Gesinnung gestattete es vor diesem Hintergrund, auch eine zukünftige Parallelentwicklung anzunehmen. Und obgleich sich darüber keine gesicherten Aussagen treffen ließen, schien es Rosmini doch, daß sich als Möglichkeit der parallele und zugleich interdependente Weg zu größerer Freiheit und tieferem Glaubensbewußtsein abzeichnete. Die äußeren, sichtbaren Machtstrukturen würden abgebaut werden und zurücktreten, während sich im Gegenzug unsichtbare, innerliche Machtstrukturen etablierten. Im günstigen Fall wäre die neue, innerliche Macht die Macht der Vernunft und des gläubigen Bewußtseins; im ungünstigen Fall wären es die durch Ideologie manipulierten Leidenschaften. Die Religion vollzog den Verinnerlichungsprozeß mit, ja, sie förderte ihn<sup>1533</sup>, und sie war zugleich die Instanz, die den Anmaßungen der politischen Macht *von ihrem Wesen* her entgegentrat. Diesen Punkt hat Rosmini immer wieder betont, ohne in Abrede zu stellen, daß die als Kirche organisierte Religion in der Vergangenheit oftmals die wohlwollende Nähe zur politischen Macht gesucht hatte.<sup>1534</sup> Das änderte in seinen Augen aber nichts daran, daß die Religion *als solche* der Politik Schranken setzte, indem sie auf etwas verwies, das der Verfügung

---

des 19. Jahrhunderts, in: *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, hg. von H. Lehmann, Göttingen 1997, S. 194-222.

<sup>1532</sup> Zu Rosminis Prognose, was die Entwicklung der Religion angeht, vgl. M. Tesini, *Rosmini lettore di Tocqueville*, cit.; sowie P. Marangon, *La "Divina Provvidenza" nella storia. Una chiave di lettura delle "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 2, Teil 6, S. 763-772.

<sup>1533</sup> Auf dieser Basis hat Traniello dem Reformkatholizismus Rosminis *kryptoprotestantische* Züge attestiert, vgl. F. Traniello, *Politica e religione nel pensiero di Rosmini*, cit.

<sup>1534</sup> Diese "Mitschuld" der Kirche in der Vergangenheit entspricht vor allem der "Wunde des rechten Fußes", die Rosmini am Körper der Kirche diagnostiziert: "Die Knechtschaft der Kirchengüter", vgl. ders., *Die fünf Wunden der Kirche*, cit., S. 181 ff.; vgl. dazu auch P. Renner, *Fedeltà e profezia nell'ecclesiologia di Antonio Rosmini*, cit.

weltlicher Macht entzogen war. Bei der Verteidigung eines liberalen Politik-Begriffs durch die politische Philosophie stellten sich auf diese Weise die Apologie der Religion einerseits und der Abwehrkampf gegen den Absolutismus andererseits als zwei Momente derselben Argumentation heraus.<sup>1535</sup>

Die Wesensqualität der Religion machte sie daher seiner Ansicht nach - jenseits aller Heilsnotwendigkeit - für den einzelnen Gläubigen im soziopolitischen Kontext unverzichtbar, und zwar unabhängig davon, ob sich in der Zukunft die positive, freiheitliche Fortschrittsvision bewahrheitete oder ob sich eher der despotisch-usurpatorische Zug des starken Staates durchsetzte. Im ersten Fall war das religiöse Bewußtsein, so glaubte er, für die Entfaltung der liberalen Gesinnung der "geistigen" oder "innerlichen" Bürger-Gesellschaft unentbehrlich; im zweiten Falle würde ihr die eher defensive, subversive Funktion zufallen, den Staat immer aufs Neue in die Schranken zu weisen. Die Offenheit dieses großen Prozesses sah Rosmini bestätigt durch die gegenläufige Entwicklung der beiden Gesellschaften, die in seiner politischen Philosophie eine herausragende exemplarische Bedeutung besaßen: Frankreich und die USA. Die Gefährdungen und die Chancen der historischen Entwicklung der Moderne traten hier gleichsam gebündelt zu Tage und ließen sich in ihren sozialemischen Symptomen untersuchen. Während Frankreich zur Machtkonzentration bei gleichzeitiger Entchristlichung zu tendieren schien<sup>1536</sup>, schienen die Vereinigten Staaten den entgegengesetzten Weg zu gehen, der zur Beschränkung der politischen Gewalten bei gleichzeitiger Aufwertung des religiösen Faktors führte.<sup>1537</sup>

#### **VIII.4.) Das Paradox des Christentums**

Rosminis Überlegungen zum *Paradox des Christentums* basierten auf der Analyse der kulturellen, sozialemischen und politischen *Wirkung* der religiösen Verkündigung. Ein zentraler Aspekt, in dem sich das Paradoxon verdichtete, bestand für ihn in der Diagnose, daß die Idee von einem unendlichen, höchsten Gut, die die christliche Botschaft vertrat, den gesamten *Erwartungshaushalt* des Menschen potenziert hatte. Die Vorstellung von einem unendlichen Gut hatte dessen Wunsch- und Strebe-Kapazitäten ausgedehnt und *entgrenzt*. Sie hatte zu einer "Maßlosigkeit" der Erwartungen und Wünsche geführt, die er für das

<sup>1535</sup> Das ist es, was Traniello - eine Formel von Rosmini selbst aufgreifend - als Rosminis "großen Plan" vorstellt, vgl. ders., *Società religiosa*, cit., Teil 3, Kap. 1, S. 283 ff.

<sup>1536</sup> Zur religiösen Entwicklung in Frankreich am Leitfaden der rousseau'schen "Zivilreligion", vgl. J.-P. Willaime, *Zivilreligion nach französischem Muster*, in: H. Klegler/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers*, cit., S. 147-174.

<sup>1537</sup> Zur religiösen Entwicklung in den USA am Leitfaden der tocqueville'schen Analyse des Zusammenspiels von Demokratie und Religion, vgl. R. N. Bellah, *Zivilreligion in Amerika*, ebd., S. 19-41, sowie ders., *Religion und Legitimation der amerikanischen Republik*, ebd., S. 42-63.



Spezifikum der christlich geprägten Gesellschaften und für deren "sichtbarstes Merkmal" hielt.<sup>1538</sup> In immer neuen Formulierungen hat er die Wirkung des Christentums im Sinne dieser unendlichen Ausweitung aller menschlichen Kräfte beschrieben. Einerseits vermittelte die christliche Religion das "rechte Maß" für den Umgang mit den Dingen, indem es sie gegenüber dem höchsten Gut relativierte. Aber indem es überhaupt ein höchstes Gut als Letztziel menschlicher Wünsche präsentierte, setzte es andererseits *Sehnsuchtsenergien* frei, die sich auch auf andere Objekte richteten und die in der Wirklichkeit der kulturgeschichtlichen Entwicklung in einem Dauerantagonismus zum "rechten Maß" standen. Das Christentum war verantwortlich für eine ungeheure Dynamisierung aller Willens- und Strebekräfte, und letztlich ließen sich alle Leistungen der Kultur- und Zivilisationsgeschichte des Abendlandes als Resultat dieser durch das Christentum in Gang gesetzten, gesteigerten Wünsche und Sehnsüchte deuten.<sup>1539</sup> Sie führten auf einem direkten, wenngleich dialektischen Weg zu jener *Steigerungs- und Wachstumsideologie*, die, Rosmini zufolge, die Moderne charakterisierte.<sup>1540</sup> Auch die Steigerungs- und Wachstumsideologie mußte demzufolge als paradoxes Ergebnis des Christentums im Sinne eines nicht intendierten Effekts gedeutet werden. In Anbetracht der auch *destruktiven* Möglichkeiten dieser Kraftentfaltung folgte daraus, daß die *innerweltliche* Wirkung des Evangeliums nicht frei von Ambivalenz war, und diese Tatsache stellte für ihn ein faszinierendes, letztlich aber unergründliches Phänomen dar. Dazu heißt es in der *Philosophie der Politik*:

"In der Unbefriedigtheit der christlichen Nationen, in der Unersättlichkeit ihres Verlangens, in dieser ihrer außerordentlichen, unermüdlichen Aktivität, die sie aufrüttelt und manchmal zutiefst aufwühlt, gibt es also etwas Tiefes und Geheimnisvolles, und zwar stärker, als man glauben mag."<sup>1541</sup>

Im Sinne der These vom *Paradox des Christentums* folgerte er weiter, daß sich die Zivilisationsdynamik tatsächlich ihrer *Unintendiertheit* mitverdankte und daß umgekehrt jeder Versuch scheitern mußte, die christliche Religion im Sinne bestimmter Fortschrittsziele zu *instrumentalisieren*. Auf diesen Überlegungen basierte sein Haupteinwand gegen alle Fortschrittslehren, die unter Rekurs auf das christliche Heilsversprechen die *Erlösung* im Diesseits propagierten. Solche Lehren machten sich Rosmini zufolge der Säkularisierung des Christentums schuldig, weil sie es letztlich in eine Soziallehre zwecks Förderung von Freiheit und Wohlstand umfunktionierten. Als besonders gefährlich, weil breitenwirksam, erschienen

<sup>1538</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 492.

<sup>1539</sup> Ebd.

<sup>1540</sup> Vgl. Kap. VII.1.8. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1541</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 495.

ihm in dieser Hinsicht die *christ-sozialistischen* Ideen im Umkreis des Saint-Simonismus.<sup>1542</sup> Ihre Subversivität bestand in seinen Augen gerade in der Tatsache, daß sie keineswegs offen antichristlich und damit als Häresie erkennbar waren, wohl aber das Christentum unterhöhlten, indem sie es verfälschten.<sup>1543</sup>

Die christliche Religion in eine säkulare Fortschrittsideologie zu verwandeln, bedeutete, zumindest implizit ihre Göttlichkeit zu leugnen. Aber gerade deswegen mußte ein solches verweltlichtes Christentum ins Leere laufen. Rosmini stellte in Abrede, daß ein *humanitäres Säkularisat*, zu dem die Religion im Saint-Simonismus aufgeweicht wurde, dieselbe Wirkung auf Mensch und Gesellschaft erzielen konnte wie der christliche *Transzendenzglaube*. Er unterstrich, daß im politikphilosophischen Kontext ja nicht die *theologische* Frage zur Diskussion stand, ob die christliche Offenbarung zu *Recht* Göttlichkeit für sich in Anspruch nehmen konnte oder nicht - auf dem Feld der politischen Philosophie ging es vielmehr allein um den Befund, daß die politisch-gesellschaftlich-kulturelle Wirkung des Christentums dadurch erzielt wurde, daß die Menschen tatsächlich an die Göttlichkeit des Evangeliums *glaubten*. Nur unter dieser Voraussetzung entfalteten sich jene Dynamiken, die den gesellschaftlichen Fortschritt tatsächlich produzierten.

Die Wirkung des Christentums auf die Gesellschaft war also eine *mittelbare*, für die dessen "tiefe Natur" und die "verborgene Art, den diesseitigen Nutzen der Menschen zu bewirken", verantwortlich waren.<sup>1544</sup> Wenn man die Religion jedoch als *Mittel zum Zweck* betrachtete, hörte sie auf, göttlich zu sein, und wurde menschlich. Gerade dadurch entglitt ihre erwünschte Wirkung. Die Hoffnung, die Religion zum Wohl der Gesellschaft instrumentell einsetzen zu können, war also trügerisch und ließ sich prinzipiell nicht einlösen. Dieser fehlgeleiteten Hoffnung hielt Rosmini sein Credo entgegen, daß die Religion nur unter einer einzigen Bedingung die irdische Situation der Menschen verbessern konnte: durch den Glauben an ihre Übernatürlichkeit. Das heißt, die "verborgene Art" ihrer Wirkung hatte den *Transzendenzglauben* zur Voraussetzung,

<sup>1542</sup> Vgl. F. Gentile, *Teologia politica, filosofia del diritto e scienza sociale nella critica di Antonio Rosmini al "Nuovo Cristianesimo"*, cit.; sowie G. Goisis, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, cit.; Rosmini bündelt seine Einwände gegen diese Theorien in der zu einem Aufsatz ausgearbeiteten Rede *Essay über den Kommunismus und Sozialismus*, cit. (*Saggio sul Comunismo e Socialismo*, 1848, veröffentlicht in: A. Rosmini, *Opuscoli politici*, in: ders., *Opere*, Bd. 37, Rom 1978, S. 81-121; die zuvor zitierte deutsche Übersetzung von I. Höllhuber wurde bisher nicht veröffentlicht.

<sup>1543</sup> Eine umfassende Darstellung der Lehre gibt A. Cattabiani, *Il Sansimonismo, sistema culturale della civiltà tecnologica*, in: A. Rosmini, *Frammenti di una Storia della Empietà*, Turin 1968, S. 9-45.

<sup>1544</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 384. "Wer die Religion erkennt, ersinnt sich in Eile eine trügerische, um sie an deren Stelle zu setzen, aus Angst, in das Nichts abzugleiten, wenn er sich darin nicht anklammert", heißt es in dem *Essay*, cit. (deutsche Fassung), S. 59.

"der sich nicht um die momentanen und begrenzten Dinge dieser Welt sorgt, sondern nach den ewigen und unendlichen Dingen trachtet."<sup>1545</sup>

Die Anmaßung des Politischen, der Menschheit den Erlösungsdienst leisten zu wollen, diagnostizierte er in Teilen der Aufklärungsphilosophie ebenso wie im Sozialismus.<sup>1546</sup> Er sah darin eine besonders problematische Form jenes dialektischen Effekts von *Säkularisierung* und *Sakralisierung*, der für ihn ein typisches Signum der Moderne darstellte. Durch diesen Effekt wurde Gott entthront und ein politischer Anspruch auf Allmacht zwecks Herstellung der versprochenen paradiesischen Zustände aufgebaut. Rosminis *Mittelweg*-Strategie antwortete darauf mit der Kritik dessen, was er für die Voraussetzung des Säkularisierungs-Sakralisierungs-Prozesses hielt. Er ging davon aus, daß diesem Effekt ein denkerischer Ur-Irrtum zugrundelag: Unwissen und Ignoranz waren verantwortlich für ein Denksystem, "das die Vollkommenheit in den menschlichen Dingen für möglich hält"<sup>1547</sup>. Die Ideologie, die solches vertrat, nannte er *perfettismo*.<sup>1548</sup>

Zwei Grundpostulate charakterisierten den *perfettismo*: zum einen die Vorstellung, zu den Bedingungen der *conditio humana* gehöre Vollkommenheit oder könne zumindest unter bestimmten Umständen gehören; zum anderen die Vorstellung, die Vollkommenheit sei in der Zukunft erreichbar, um den Preis, daß dafür in der Gegenwart Opfer gebracht würden. Diese Säkularisierungsfigur bedeutete, daß die Jenseitserwartung aufgegeben und in eine Immanenzerwartung umgewandelt wurde. Sie bedeutete auch, daß die sittliche Disziplinierung, die die Jenseitserwartung nach christlicher Lehre begleiten sollte, in eine reine Zeit-Dimension überführt wurde: Verzichtleistungen und Opfer kennzeichneten nicht mehr das Diesseits um eines Jenseits willen, sondern sie kennzeichneten die Gegenwart um einer nicht nur "besseren", sondern "vollkommenen" Zukunft willen. Zum *perfettismo*, so wie Rosmini ihn interpretierte, gehörten daher die Bereitschaft und der Wille, "die vorhandenen Güter für eine ausgedachte zukünftige Vollkommenheit" zu opfern.<sup>1549</sup>

Seine Kritik richtete sich gegen diese prognostische Erwartung, weil sie seines Erachtens der Grundlage entbehrte. Sie legte eine optimistische Idee der menschlichen Natur zugrunde, die keine Anhaltspunkte in der Wirklichkeit besaß. Die Annahme, unter den Bedingungen des

<sup>1545</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 384.

<sup>1546</sup> Zur Utopie des frühen Sozialismus und dessen Nähe zu den gesellschaftskritischen Utopien der Aufklärung, vgl. auch R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., Kap. 3 und 4, S. 77-234.

<sup>1547</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 118.

<sup>1548</sup> Zu Rosminis Kritik am *perfettismo*, vgl. P. Sapienza, *Le motivazioni della critica al perfettismo politico di Antonio Rosmini*, cit.; ders., *Rosmini e la crisi delle ideologie utopistiche. Per una lettura etico-politica*, Acireale 1990.

<sup>1549</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 118. Vgl. dazu auch das wichtige Kapitel über Rosminis "perfettismo"-Kritik bei P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 343 ff.

irdischen Daseins sei die Vollkommenheit des einzelnen und der Gesellschaft erreichbar, widersprach den empirischen Erkenntnissen ebenso wie dem großen ontologischen Gesetz von der "Begrenztheit aller Dinge". Rosmini war sich bewußt, daß er es hier mit einer besonders problematischen Schnittstelle von politischer Gestaltungserwartung und menschlicher Erlösungshoffnung zu tun hatte. Seine zentrale Argumentation zielte denn auch nicht etwa auf die Widerlegung der Erlösungshoffnung (die im geoffenbarten Glauben ihren Rückhalt hatte), aber eben auch nicht auf die Widerlegung der Erwartung auf *Besserung* der diesseitigen Verhältnisse. Vielmehr mußte zwischen der Behauptung der Möglichkeit von *Vollkommenheit* auf der einen Seite und der Behauptung möglicher *Verbesserung* auf der anderen Seite differenziert werden.<sup>1550</sup>

Daß dieser Grat schmal und die Differenzierung schwierig war, hing auch damit zusammen, daß zwar nicht *Vollkommenheit*, wohl aber die je eigene *Vollendung* (it. *perfezionamento*) jedem Menschen nach christlicher Lehre als schöpferbedingte Aufgabe gestellt blieb. Aber es durfte nicht vergessen werden, daß dies eine Vollendung innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur war. Gleichwohl war damit die Verpflichtung vorgegeben, an der *Vervollkommnung* zu arbeiten. Die Trennungslinie war um so subtiler, als beide Vollendungserwartungen, die immanente und die transzendente, wie gesagt, strukturelle Ähnlichkeiten aufwiesen, die in der Bereitschaft zur Aufschiebung von Befriedigung um des erwarteten Zieles willen bestanden. Für beide war die Vorstellung konstitutiv, ein Verzicht oder Opfer *jetzt* sei mit Blick auf *später* lohnenswert. Die Korrelation von Verzicht-Aufschub und Belohnung bildete für beide den Verheißungshorizont.

Die Ideologie des *perfettismo* ließ sich daher Rosmini zufolge nicht mit dem Einwand zurückweisen, dem Menschen sei eine Verzichtsleistung um eines versprochenen Lohns willen nicht zumutbar. Er hat seine Gegenargumentation auf eine andere These aufgebaut: Zunächst sprach er der säkularisierten Vollendungserwartung die Plausibilität und Wahrscheinlichkeit ab. Eine Handhabe für den politischen Umgang mit den Gütern der Gegenwart war auf der Basis unsicherer Aussagen über die Besserung der Verhältnisse jedenfalls nicht zu gewinnen. Wenn nicht garantiert werden konnte, daß Vollkommenheit allein mit den Mitteln der menschlichen Natur erreichbar war, entfiel die Rechtfertigung, zugunsten einer hypothetischen Idealzukunft in der Gegenwart Opfer zu verlangen. Dann mußte umgekehrt das realistisch herstellbare, aber begrenzte Gut in der Gegenwart unbedingten Vorrang vor dem hypothetischen Ideal-Gut der Zukunft haben.

---

<sup>1550</sup> Vgl. A. Gambaro, *Antonio Rosmini nella pedagogia del Risorgimento*, in: AA.VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini e il Risorgimento*, cit., S. 116-153. Daß die "Heiligung" des Menschen diesem selbst als Lebensaufgabe gestellt ist, zeigt F. Scolari, *L'uomo santificato secondo l'antropologia sovrannaturale di Rosmini*, Stresa 1990.

Daraus folgte für Rosmini, daß nicht das irrealer perfekte Gut anzustreben war, sondern daß Zweck der Politik der tatsächlich mögliche, wenngleich unvollkommene *Nutzen* der Bürgerschaft sein mußte. *Perfettismo*-Kritik bedeutete also durchaus nicht, daß eine Verbesserung des gegenwärtigen Zustands nicht möglich oder erstrebenswert erschien. Auch war damit nicht gesagt, daß Einschränkung, Verzicht und Opfer in der Gegenwart keine legitimen Wege darstellten, um für sich selbst oder für andere (Familie, Gesellschaft, zukünftige Generationen) Werte anzusparen. Er hat sich im Gegenteil sehr für das Phänomen interessiert, daß der Mensch unter bestimmten Umständen bereit war, einen unmittelbaren Nachteil in Kauf zu nehmen, wenn er sich dadurch mittelbar einen den Nachteil übersteigenden Gewinn erhoffte. Er sah, daß die Bereitschaft, um einer erhofften Belohnung willen Bedürfnisbefriedigung aufzuschieben oder Instinktreaktionen zu unterdrücken, nicht nur, zwecks sittlicher Disziplinierung, zum christlichen Tugendkatalog gehörte, sondern daß es sich dabei auch, unabhängig von der religiösen Forderung, offenbar um eine genuin menschliche Fähigkeit handelte. Jedenfalls war er davon überzeugt, daß eine solche Instinktunterdrückung um eines höher eingeschätzten Zieles willen - und die damit verbundene Kosten-Nutzen-Kalkulation - zur Bedingung von Kultur gehörte.

Aus dem Anti-Utopismus folgte für Rosmini daher nicht Pessimismus oder Indifferenz, sondern eine Art *realistische Ökonomie*, die nicht das Absolute, Wünschbare, sondern das je den Umständen Entsprechende, Realisierbare in den Blick nahm. Die strenge Zurückweisung jeglichen positiven Gestaltungsüberschwangs kam mit der oben zitierten *Maxime* zum Ausdruck, der Politiker solle auf diejenige Wirkung abzielen, die "weniger schlecht ist als der Effekt, der bei Verzicht auf diese Maßnahme zu erwarten ist." Darin steckte eine sehr drastische Absage an jede Form von Politik-Hybris.

Vor diesem Hintergrund schien ihm eine Prognose über den zukünftigen Gang der Menschheit zulässig. Der Fortschritt der Moderne, wie er ihn für möglich, ja sogar wahrscheinlich hielt, bestand in der zunehmenden Verankerung universaler Gerechtigkeitsprinzipien. Er war davon überzeugt, daß dieser Verankerungsprozeß zugleich ein *Verinnerlichungsprozeß* sein mußte. Denn die Fortschrittsbewegung, die er beschrieben hatte, war ja kontinuierlich von äußeren Faktoren hin zu inneren verlaufen: von der materiellen Stärke über die individuelle Tüchtigkeit zu den universalen Prinzipien. Im Gegensatz zu einer oberflächlichen Betrachtung zeigte seines Erachtens die vertiefte historische Untersuchung, daß dieser Vergeistigungs- und Verinnerlichungsprozeß die jeweils gesellschaftlich dominierenden Faktoren gestärkt und nicht etwa geschwächt hatte. Je verinnerlichter ein Wert war, desto nachhaltiger und wirksamer war er auch. Der Gipfel von

Fortschritt und Modernität war demnach erreicht, wenn sich der christliche Glaube - der immateriellste und innerlichste Wert überhaupt - als Fundament der universalen Gerechtigkeits- und Friedensprinzipien durchsetzte.

Die Fortschrittsidee von Rosminis politischer Philosophie kulminierte in der Vorstellung einer *renovatio catholica* unter den Vorzeichen der Moderne, das heißt unter den Vorzeichen eines völlig neuen Verhältnisses von Religion und *società civile*: Gemäß der Logik der Selbsterhaltung von Gesellschaft und Staat mußte der zivilisatorische Fortschritt die Erkenntnis mit sich führen, daß die erfolgreichste Stabilitätssicherung der politischen Verhältnisse im christlichen Glauben lag, weil dieser am meisten den Entwicklungstendenzen der Moderne selbst entsprach. Daher glaubte er von einer zwangsläufigen "Rückkehr zum Katholizismus" als Etappe des sich vollziehenden Menschheitsfortschritts sprechen zu können.<sup>1551</sup> Denn der Katholizismus schien ihm exakt jene Eigenschaften zu besitzen, die auf die Bedürfnisse der modernen, sprich: nachrevolutionären Politik antworteten: Er verfügte nicht über Untertanen, sondern über *Anhänger*. Diese Anhänger gestalteten ihre Lebenspraxis - und mithin auch die politische Praxis - nach inneren Überzeugungen, zu denen der Glaube an die Universalität des Christentums gehörte.

Man wird, so scheint mir, Rosminis Vision vom geschichtsnotwendigen Triumph der Religion nur gerecht, wenn man sie in Verbindung mit seiner Zustimmung zu dem sieht, was er als das *eigentliche* Erbe der Französischen Revolution verstand: die Verkehrung der herkömmlichen politischen Werteskala, angefangen beim Faktor *Macht*.<sup>1552</sup> Wenn Politik und Staat sich immer weniger auf militärische Stärke oder machiavellisches Kalkül stützen konnten, sondern immer stärker der kollegialen Verständigung auf der Grundlage gemeinsam anerkannter Grundsätze bedurften, und wenn die Stabilität des Staates von den soliden Überzeugungen der Bürger abhing, aus denen sich eine ebenso werteorientierte Praxis ableiten ließ, dann schien es ihm gerechtfertigt, vom Katholizismus als der "absoluten Macht" (it. *potenza assoluta*) zu sprechen. Denn das katholische Christentum vermittelte sowohl die universalen Friedensprinzipien als auch das altruistische Pflichtbewußtsein, mit dem sich das staatsgefährdende Übel des Egoismus erfolgreich bekämpfen ließ.

Die Formel vom Katholizismus als der *potenza assoluta* enthielt die programmatische Absage an jeglichen absoluten *politischen* Machtanspruch im herkömmlichen Sinne<sup>1553</sup>; sie setzte aber voraus, daß der Katholizismus eben als eine *Glaubenslehre* machtvoll war, die Geist und

<sup>1551</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 129.

<sup>1552</sup> Vgl. F. Traniello, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica*, cit., S. 147-158.

<sup>1553</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz, *Die soziale Allmacht des Christentums*, cit.

Gewissen der Menschen bewegte<sup>1554</sup>, und nicht als machtvolle Institution an der Seite des Staates, wie es die traditionellen *Macht*-Kriterien verlangten.<sup>1555</sup> Rosminis Rede von der "absoluten Macht" des Katholizismus (oder des Christentums allgemein, wie er bei anderer Gelegenheit auch sagte) besaß mithin eine kritische Stoßrichtung gegen staatlich-politische Machtvollkommenheitsansprüche, aber sie besaß auch eine kritische Stoßrichtung gegen ein traditionelles Kirchenverständnis, das sich von der Bindung des Altars an den Thron pastorale Wirksamkeit, Einfluß und Kompetenzzuweisung erwartete.

Zu den bemerkenswerten Aspekten seiner Fortschrittskonzeption gehörte dabei, daß er klar erkannt und betont hat, daß sich der erwartete Aufschwung des Christentums der Säkularisierung mitverdankte. Denn für ihn bestand kein Zweifel daran, daß es sich bei diesem Aufschwung um eine *Wiederentdeckung* der christlichen Werte handelte, die verdrängt worden waren und ihren Einfluß verloren hatten.<sup>1556</sup> Auch diese Wiederentdeckung gehorchte aber dem Gesetz der *restaurativen Erneuerung*: Das Christentum hatte sich ebenso *reformiert* wie die staatlichen Machtverhältnisse. Was Rosmini als Faktum hinstellte, war zweifellos in der Situation seiner Zeit eher Reformprojekt und Appell, denn Bestandsaufnahme. Die Bestandsaufnahme lag hingegen in der Diagnose, daß das Christentum nur unter der Bedingung einer fundamentalen Selbsterneuerung imstande sein würde, neue Wirksamkeit zu entfalten. Gelang dies, konnte der Prozeß der Entchristianisierung als eine dialektische *felix culpa* gedeutet werden.<sup>1557</sup>

## **IX.) Grundfragen der politischen Ordnung**

### **IX.1.) Bedingter Kontraktualismus**

Die Überzeugung, daß die Gesellschaft ein effizientes Mittel zur Glücksproduktion darstellte, dabei aber zugleich außerordentlich variabel war - je nachdem, welche Ordnung sich der einzelne Sozialverband gab - stellte ein wichtiges Argument in der Lehre dar, die Francesco Traniello als Rosminis "bedingten Kontraktualismus" bezeichnet hat.<sup>1558</sup> Denn es ging

<sup>1554</sup> Dazu verweise ich auf die Beiträge von Paolo Marangon, *La "Chiesa di Gesù Cristo" nelle "Cinque Piaghe" di Rosmini*, cit. und Fulvio De Giorgi, *Tradizione e innovazione nella spiritualità di Rosmini*, in: U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento*, cit., S. 193-204.

<sup>1555</sup> Zu Rosminis Kritik am Temporalismus der Kirche, vgl. auch D. Zolo, *Governo temporale e "senso ecclesiastico"*, cit.

<sup>1556</sup> Dies wird sehr kritisch in den *Fünf Wunden der Kirche* beschrieben, cit., passim, vgl. z.B. die Beschreibung der "Wunde der linken Hand der Heiligen Kirche": "Die Trennung des Volkes vom Klerus im öffentlichen Kult", S. 12 ff.

<sup>1557</sup> Dazu sei noch einmal verwiesen auf Paul Renner, *Fedeltà e profezia nell'ecclesiologia di Antonio Rosmini*, cit., sowie auf Paolo Marangon, *La "Divina Provvidenza" nella storia. Una chiave di lettura delle "Cinque Piaghe" di Antonio Rosmini*, cit.

<sup>1558</sup> Vgl. F. Traniello, *Einführende Bemerkungen zur Philosophie der Politik*, cit., S. 32; daß Rosmini "auf seine Art Vertragstheoretiker, ja sogar einer der rigidesten Vertragstheoretiker" gewesen sei, hat Umberto Corsini betont; allerdings hebt Corsini auch hervor, daß sich Rosmini von der Hobbes-Rousseau-Tradition eines

Rosmini darum, zu zeigen, daß - wie die Vertragstheorie annahm - die Menschen die Freiheit besaßen, ihr *Instrument* "Gesellschaft" auszugestalten. Allerdings wandte er gegen die klassische Vertragslehre ein, daß dies nicht voraussetzungslos oder beliebig-willkürlich geschah. Die Gesellschaftsgründung vollzog sich nicht im Zeichen einer vollständigen Vertragsfreiheit der Vertragsschließenden, da der Mensch nicht selbst letzter, absoluter Gesetzgeber war, sondern stets einem höheren Gesetz unterstand.<sup>1559</sup> Die Autonomie bei Vertragsschließung, Gesellschaftsgründung und Gesellschaftsausgestaltung konnte also immer nur relativ sein; sie war dies aber auch deswegen, weil die *Verfassung* der Gesellschaft in der Wirklichkeit ein Prozeß war, der nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt durch eine voraussetzungslose Entscheidung unterbrochen werden konnte.<sup>1560</sup> Konstitutierung und Gestaltung der Gesellschaft vollzogen sich evolutiv. Dabei mochte es Zäsurmomente geben, aber auch dann trafen die Menschen ihre politischen Entscheidungen nicht ohne Vorbedingungen, sondern vor dem Hintergrund eben der Zäsurerfahrung. Rosmini führte zur Illustration das Beispiel von Auswanderern an, die eine neue Gesellschaft begründeten, bei deren freiheitlicher Gestaltung jedoch gerade die Erfahrung der Beengtheit und Unterdrückung in dem Land, aus dem sie kamen, mit einfließen. Der Fall der USA stand ihm prägnant vor Augen.

Das Wissen um die evolutive Entstehung der gesellschaftlichen Verfaßtheit machte die Erarbeitung eines idealen Verfassungsmodells keinesfalls obsolet, insofern die Verfassung, Rosmini zufolge, die für den Fortschritt notwendige *Aufklärung* leistete. Sie trug dazu bei, den gesellschaftlichen Prozeß der Interpretation und Festlegung des Gemeinwohls - verstanden als der je spezifische gemeinschaftliche *Zweck* der Staatsgesellschaft - *bewußter* und *transparenter* zu machen. Tatsächlich vollzog sich dieser Prozeß in der Wirklichkeit des staatlich-gesellschaftlichen Lebens durch die politische *Praxis*, durch die Gesetze und Sitten. Es waren die Gewohnheiten und Rechtsgebräuche der Völker, an denen sich ablesen ließ, was sie unter Gemeinwohl verstanden. Die Verfassung trug dazu bei, diese sich bisher "stillschweigend" vollziehende Praxis in einen bewußten politischen Akt der Zustimmung und

---

laizistisch-rationalistischen Kontraktualismus abwendet, der keine Autoritätsquelle anerkennt, die nicht aus dem Vertrag selbst herkommt, vgl. U. Corsini, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di Antonio Rosmini*, cit., hier S. 263.

<sup>1559</sup> Zu den Abstufungen der "Freiheit" der Vertragsschließenden in den Varianten des Kontraktualismus, vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., Kapitel 6/2 "Der Vertragsgedanke und die Methodik der Sozialwissenschaften", S. 339 ff; ders., *Der Mythos des Staates*, cit., insbesondere das Kapitel "Die Renaissance des Stoizismus und der "Naturrechts"-Theorien des Staates. Die Theorie des *Contrat Social*", S. 213 ff; sowie R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, cit.

<sup>1560</sup> Zur Kritik des Kontraktualismus, vgl. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, cit., S. 69 ff. (mit weiterführender Literatur).



Partizipation zu verwandeln.<sup>1561</sup> Die Bürger der *società civile* sollten aktiv an der Zwecksetzung ihrer Gemeinschaft partizipieren und das, was bisher durch Gewohnheit "stillschweigend" entschieden wurde, bewußt und willentlich nach ihren Interessen und Bedürfnissen einrichten. Der Fortschrittsprozeß bedeutete folglich, daß sich die Macht von den *Gesetzen der Gewohnheit* auf die Macht des bewußt mitentscheidenden Bürgers verlagerte.<sup>1562</sup>

In diesem Sinne hat Rosmini jeden Versuch abgelehnt, der bürgerlichen Gesellschaft eine *a priori* festgelegte Gestalt zuzuschreiben. Ein solcher Versuch bedeutete in seinen Augen, die Vielfalt menschlicher Lebensformen zu beschneiden und ihnen ein abstraktes Glücks- und Wohlfahrtsmodell zu oktroyieren. Die Legitimität historisch, kulturell und religiös unterschiedlich geprägter und gewachsener Formen wurde auch nicht dadurch prinzipiell widerlegt, daß der Menschheitsfortschritt auf Partizipationssymmetrie und Gesetzestransparenz zuzusteuern schien. Einem historistischen *Kulturrelativismus* stand allerdings der Gedanke der *Perfektibilität* entgegen. Mensch und Gesellschaft waren perfektibel, was bedeutete, daß der Mensch im Laufe der Zeit immer besser erkannte, wie sich die *società civile* buchstäblich instrumentalisieren ließ, das heißt, wie sie sich zur Herstellung seines Wohlergehens und seines wahren Glücks einsetzen ließ.

Daraus folgte: Auch für die Beurteilung des Fortschritts konnte es kein anderes Kriterium als das *Glücks-Kriterium* geben. In nichts anderem lag Rosmini zufolge die Bedingung der Legitimität jeder *società civile*, unabhängig von ihrer jeweiligen Verfassung. Sie hatte das Recht auf Glück zu verteidigen und die Mittel zu schützen, die die Bürger bei der individuellen Lebensgestaltung auf der Suche nach ihrem Glück einsetzen wollten. Wurde sie nicht explizit zu diesem Zweck *de jure* eingerichtet oder leistete sie dies *de facto* nicht, war sie illegitim und nichtig. Sie war nicht existent, und der Zustand, der dadurch bewirkt wurde, war ein nicht-gesellschaftlicher Zustand.<sup>1563</sup> Entsprechendes galt für die Maßnahmen der Regierungsgewalten. Ausdrücklich formulierte Rosmini die Gehorsamsbedingungen des Bürgers *ex negativo*:

"Es entfällt jeder Grund, sich einer Regierung zu unterstellen, wenn deren einzige Aufgaben nicht darin bestehen, 1.) das Recht zu verteidigen, das jeder von seiner Natur her auf das eigene Glück hat, und 2.) die Mittel dazu zu erleichtern".<sup>1564</sup>

<sup>1561</sup> Von dem "stillschweigenden" Vollzug der Bestimmung des Gemeinwohls in den unterschiedlichen Epochen und Kulturen handelt vor allem das 3. Buch der *Philosophie der Politik*.

<sup>1562</sup> Zu Romagnosis und Rosminis Vorstellung von der *Konstitution* als Agentin des zivilisatorischen Fortschritts, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., S. 506 ff.

<sup>1563</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 222 ff.

<sup>1564</sup> Ebd., S. 238.

Die *società civile* und ihre Regierung hatten dafür zu sorgen, daß hinsichtlich des Einsatzes solcher Mittel wiederum Symmetrie herrschte, in dem Sinne, daß die Mittel des einen *sozius* den anderen nicht an seiner individuellen Entfaltung hinderten. Diese Aufsichtspflicht resultierte aus dem Verzicht der *sozii* auf eigenhändigen Rechtsschutz im Moment der Gesellschaftsgründung sowie aus der Übertragung dieses Rechtsschutzes an die Gesellschaft, woraus deren Gewaltmonopol folgte.

Kant hatte die Existenz eines selbständigen Zwecks der *societas civilis* bestritten oder besser: Er hatte diesen im Rechtszweck aufgehoben, allerdings nicht im Sinne eines eigenen "Rechts des Staates", sondern in dem Sinne, daß der Rechtszweck des Staates "ausschließlich in der Kompatibilisierung der Berechtigungen der Individuen gegeneinander" bestand.<sup>1565</sup> Sein Verständnis vom Gewaltmonopol des Staates entspricht demjenigen Rosminis, der Kants Fährte gefolgt ist, indem er die staatliche Zwangsbefugnis ausschließlich als monopolisierte *Servicefunktion* im Dienste des "wechselseitigen Zwanges" der Individuen konstruierte, die ihre Freiheitssphären gegeneinander verteidigten.<sup>1566</sup> Die Monopolisierung der Gewaltanwendung war Kant zufolge nicht selbst "legitim", sondern lediglich Mittel zum Zweck der Rechtsdurchsetzung. Genausowenig konnte es für Rosmini auf seiten der Gesellschaft ein ursprüngliches "Recht" zur Ausübung von Gewalt geben.<sup>1567</sup> Sein Verfassungsentwurf sah deshalb lediglich eine funktionale Behörde vor, die *notfalls* das Prinzip der Reziprozität und der Einhaltung der konstitutionellen Verfahrensregeln erzwingen sollte.<sup>1568</sup> Die wechselseitige Rechtsachtung der *sozii* als Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft stellte nach Rosmini allerdings ein so hohes Gut dar, daß er der Regierung für die spezielle Aufgabe der Überwachung dieses Guts eine "unbeschränkte" Macht

<sup>1565</sup> Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 66.

<sup>1566</sup> Der Ausdruck "Servicefunktion" bei Ingeborg Maus, ebd., S. 66. Diese Formulierung entspricht, so scheint mir, dem Geist von Rosminis berühmter Formulierung aus der *Philosophie des Rechts*, Aufgabe der *società civile* sei "die Regulierung der Modalität der Rechte"; dazu ist die Studie von Francesco Mercadante grundlegend, die Rosminis Formulierung im Titel führt: *Il regolamento della modalità dei diritti*, cit., hier besonders S. 113-242; vgl. auch als ausgezeichnete Einführung P. Costa, *Civitas*, cit., Teil 2, Kap. 5, Abschnitt 2, S. 511-525, zum "regolamento della modalità dei diritti" besonders S. 518 ff.; eine Synthese bietet auch L. Turiello, *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, cit., S. 75-85. Zur Grundlegung des Rechts bei Rosmini ist nach wie vor lesenswert der 1940 entstandene Aufsatz des Rechtsphilosophen Giuseppe Capograssi, *Il diritto secondo Rosmini*, wiederabgedruckt in: ders., *Opere*, Mailand 1959, Bd. 4, S. 323-353; zu Capograssi als Rosmini-Interpret vgl. G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, cit., S. 157 ff.

<sup>1567</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 240.

<sup>1568</sup> Ich beziehe mich im folgenden vornehmlich auf die Grundzüge zu einer Verfassung, wie sie in der *Philosophie der Politik* dargelegt werden, da dieser Text in der Literatur zu Rosminis Konstitutionalismus bisher nicht ausgewertet wurde. Zu Rosminis Verfassungsgedanken und zu seinen verschiedenen Verfassungsentwürfen allgemein, vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 102-134, S. 247-308; G. Campanini, *Rosmini politico*, cit., Kap. 5, S. 125-144; M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., vor allem Kap. 9, S. 187-220; sowie die diversen Beiträge von Michele Nicoletti, die alle das Verfassungsthema zumindest streifen, vgl. insbesondere ders., *Federalismo e costituzionalismo nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.; ders., *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, cit.; E. Botto, *Etica sociale*, cit., Kap. 4, S. 179 ff. (mit weiterführender Literatur).

zubilligte.<sup>1569</sup> Im Ergebnis bedeutete dies die Konstruktion einer auf *einen* besonderen Sektor beschränkten, innerhalb dieses Sektors aber absoluten Regierung.

Anders verhielt es sich jedoch mit dem übergeordneten Recht auf Glück: Dieses war unveräußerlich und nicht delegierbar. Zur Vergesellschaftung gehörte also die Übertragung des Anspruchs auf individuelle Lebensgestaltung *nicht* dazu. Die gegenteilige Vorstellung erschien Rosmini "absurd". Das Streben nach Vollendung und Glück konnte keinesfalls "in die Macht irgendeiner Regierung" übergehen.<sup>1570</sup> Die Regierung mußte vielmehr anerkennen, "daß das individuelle Glück nicht ihr Werk ist".<sup>1571</sup> Weil sie in dieser Hinsicht keine Kompetenz besaß, oblag ihr auch keine positiv-präskriptive Befugnis hinsichtlich der Art und Weise, wie der einzelne glücklich zu werden hatte. Im Gegenteil: Aus ihrem Kompetenzdefizit *in puncto* "Glück" leitete sich ein restriktiver Verhaltenskodex für die Staatsmacht ab. Sie sollte "hauptsächlich negativ" agieren, forderte er, im Sinne von: "äußerst vorsichtig und zurückhaltend", "eher wachsam, als direkt aktiv", und sie sollte sich selbst gegenüber "furchtsam und mißtrauisch" sein. So fanden sich Machiavellis Maximen für das kluge Verhalten des Fürsten zwecks Schadensabwehr im Normenkatalog für die Regierung der bürgerlichen Gesellschaft wieder - allerdings unter abgewandelten Vorzeichen: Aus der *Selbstkontrolle* als Voraussetzung der Fremdkontrolle, die Machiavelli gepredigt hatte, wurde bei Rosmini die notwendige Selbstkontrolle einer *Institution*, die eine "Servicefunktion" im Dienste der Sicherstellung der sozialen Reziprozität zu leisten hatte.<sup>1572</sup>

## **IX.2.) Verfassungslehre und elementare Grundzüge der politischen Gewalten**

Der Verfassungsentwurf, den Rosmini in der politischen Philosophie erarbeitete, stand denn auch ganz im Zeichen der Definition dieser "Servicefunktion" der Staatsmacht gegenüber dem Bürger. Um ihretwillen rechtfertigte er eine *funktionale* (und keine *wesenhafte*) Ungleichheit innerhalb der Gesellschaft als Folge der unentbehrlichen Ordnungs- und Befehlsgewalt. Auch diese wurde also, ebenso wie die Staatsgesellschaft selbst, mit Nachdruck *instrumentell* interpretiert. Die Macht, Befehle zu geben, Gehorsam zu erhalten und notfalls rechtmäßig erzwingen zu können, oblag bestimmten Ämtern, die zur notwendigen Ausstattung von

---

<sup>1569</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 244

<sup>1570</sup> Ebd., S. 238.

<sup>1571</sup> Ebd., S. 240.

<sup>1572</sup> Daher erinnert er beständig daran, daß einzige Aufgabe des Staates eben die *Regelung der Modalität der Rechte* der Bürger sein darf, vgl. dazu auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., Kap. 4, S. 174 ff., mit zahlreichen Textstellen aus Rosminis Werken.

Gesellschaft gehörten, damit diese *funktionieren* konnte, das heißt, damit sie sich ihrer Zwecksetzung gemäß entfaltete.<sup>1573</sup>

Rosminis Ausführungen zu diesem Thema stellten den Versuch dar, ein Spannungsverhältnis aufzulösen, das ihm zu den Grundbedingungen gesellschaftlichen Lebens zu gehören schien: Gemeint ist die Spannung zwischen der *Gesellschaft* einerseits und jenem Bündel aus Ämtern und politischen Gewalten andererseits, das er unter dem Begriff *Regierung der Gesellschaft* zusammenfaßte. Spannungsreich war dieses Verhältnis, weil die Gesellschaft zwar von ihrem Prinzip her *Herrschaft* ausschloß, der *Macht* aber offenbar aus Steuerungszwecken bedurfte. Er hat daher viel Mühe darauf verwandt, darzulegen, daß die privilegierte Ausstattung bestimmter Amtsinhaber mit Sonderrechten, die die übrigen Bürger oder Mitglieder nicht hatten, dem gesellschaftlichen Ur-Prinzip der Gleichberechtigung aller *sozii* nicht widersprach. Es schien ihm möglich, den latenten Widerspruch zwischen Gesellschaft und politischer Gewalt unter der Voraussetzung zu minimieren, daß letztere eben keine *Herrschaft* ausübte, sondern tatsächlich lediglich als *Ordnungs- und Koordinationsinstanz* definiert wurde.

Um dies zu unterstreichen, vermied es Rosmini sogar in der Regel, von *Regierung* (it. *governo*) zu sprechen. Die neue Gesellschaft, die er entwarf, sollte weniger *regiert* als vielmehr *verwaltet* werden (it. *amministrato*). Die politisch-gesellschaftliche *Administration* trat damit an die Stelle obrigkeitlicher Herrschaftsfülle.<sup>1574</sup> Auch hierbei berief sich Rosmini auf die Parallele zwischen Politik und Kommerz<sup>1575</sup> mit dem Ziel, die politische Gewalt auf eine koordinierende, regulierende Funktion zu reduzieren, ähnlich der Administration einer Anlagegesellschaft, die das Vermögen der Mitglieder gewinnbringend verwaltete. Gerade der Rekurs auf das Modell der profitorientierten Gesellschaft entkleidete die politische Gewalt jeglicher sakral-heilbringenden Bedeutung und unterstellte sie nachdrücklich dem Primat des gesellschaftlichen Zwecks. So führte Rosmini aus:

---

<sup>1573</sup> Zur Tradition der funktionalen Rechtfertigung von Ungleichheit, vgl. auch die Ausführungen von Giovanni Sartori im 12. Kapitel seiner *Demokratietheorie* (cit., S. 326 ff.). "Wenn Gleichheit erstrebt wird", schreibt Sartori, "dann werden Unterschiede der Macht, des Reichtums, des Status, der Lebenschancen, wie sie sich "von Natur aus" finden, nicht mehr gewohnheitsmäßig akzeptiert. Indem also der Mensch Freiheit und in ihrem Gefolge - aber mit größeren Konsequenzen - Gleichheit fordert, fordert er eine Gesellschaft, die keine notwendigen und zuschreibenden Organisationsformen mehr kennt." Rosminis Rechtfertigung konstitutionell-funktionaler *Ungleichheit* bewegt sich zweifellos vor dem Hintergrund einer prinzipiell als überlegen anerkannten Gleichheitsforderung.

<sup>1574</sup> Der Gebrauch des Begriffs "Verwaltung" als Synonym von "Regierung" findet sich allerdings auch schon bei Rousseau, beispielsweise im *Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 18, S. 110; oder im *Diskurs über die Ungleichheit*, cit., Teil 2, S. 242 f.; ebenfalls bei Kant, beispielsweise in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, cit., Fünfter Satz, S. 27: "die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft" ist das Ziel, nach dem die Menschheit streben muß.

<sup>1575</sup> Zum Vorbild der *Aktiengesellschaft* für die politische Gesellschaft, vgl. die Ausführungen Kap. IV.1 der vorliegenden Arbeit mit Literaturhinweisen.

"Zunächst braucht eine Gesellschaft immer eine Verwaltung. Unter gesellschaftlicher Verwaltung verstehe ich ein ordnendes Prinzip, das alle sozialen Kräfte auf den Zweck der Gesellschaft hinlenken und miteinander koordinieren soll. Wenn die assoziierten Personen ein bestimmtes Vermögen, also einen gesellschaftlichen Fonds, in die Gemeinschaft einbringen, erzeugt dieser Fonds nicht von allein Profit, sondern er muß verwaltet werden. Selbst wenn er von allein die Güter erzeugt, die mit der gesellschaftlichen Vereinigung erlangt werden sollen, ist trotzdem eine Hand erforderlich, die die Güter sammelt und auf die Mitglieder in Proportion zu ihrem jeweiligen Beitrag verteilt. Wenn die assoziierten Personen auch mit ihrer Arbeitskraft beitragen, muß diese wiederum abgestimmt und auf jenen einzigen Zweck hin ausgerichtet werden, nach dem die Gesellschaft strebt. Alle diese Funktionen zusammengenommen werden als "gesellschaftliche Verwaltung" bezeichnet."<sup>1576</sup>

Der zitierte Passus illustriert durch die Anlehnung an das ökonomische Modell den administrativen Charakter, den die Regierung der neuen *società civile* besitzen sollte - er zeigt allerdings auch, daß man sich durch Rosminis Begrifflichkeit nicht täuschen lassen darf. Zweifellos kam in der Betonung dieses *administrativen* Charakters von Regierung ein politisches Programm zum Ausdruck, das von der (Willkür-)Herrschaft weg- und zur geregelten politischen Praxis nach Recht und Gesetz hinführen sollte. Darin lag ein entscheidender Schritt zur Modernisierung der politischen Verhältnisse. Aber Rosminis politische Philosophie hat die Kompetenzen dieser "Verwaltung-Regierung" kaum beschnitten, und er war sich sehr wohl darüber im Klaren, daß die hoch anspruchsvolle Aufgabe, die er der Regierung stellte, erhebliche Vollmachten erfordern mußte. Die eher schlicht gehaltene Definition des Regierungs- oder Verwaltungsamtes konnte die Tatsache nicht kaschieren, daß eine umfassende Lenkungscompetenz gefordert wurde, die kaum ohne entsprechende Machtfülle denkbar war, denn schließlich bestand die Leitungsaufgabe darin, "alle sozialen Mittel (sowohl die in die Gemeinschaft eingebrachten Güter als auch die Arbeit der Personen) gut miteinander abgestimmt auf die Erlangung des Zwecks hinzuordnen, für den die Gesellschaft errichtet wurde."<sup>1577</sup>

Hier wurde eine Spannung zwischen unterschiedlichen Regierungskonzepten offenbar - zwischen einer minimalistisch verstandenen Regierungskompetenz liberalen Zuschnitts einerseits<sup>1578</sup> und einer allwissenden, fürsorgenden und umfassend lenkenden Autorität andererseits - die Rosmini nicht aufgelöst hat.<sup>1579</sup> Er steigerte sie eher noch dadurch, daß er

<sup>1576</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 177. Die folgenden Ausführungen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf das wichtige Kapitel 9 des 1. Buchs.

<sup>1577</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 179.

<sup>1578</sup> Mit der Betonung dieses Aspekts wird Rosmini, wie gesehen, beispielsweise von G. Campanini interpretiert, vgl. ders., *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., S. 46 ff.

<sup>1579</sup> Diese Spannung kennzeichnet die *Philosophie der Politik* stärker als die *Philosophie des Rechts*, in der die Funktion der *società civile* und ihrer Regierung explizit und eindeutig auf die ausschließliche "Regelung der Modalität der Rechte" festgelegt wird. Der zentrale Satz lautet: "Die Zivilverbände (i.e. die Staaten) müssen anerkennen, daß sie in keiner Weise über die Rechte der Menschen verfügen können, sondern daß sie verpflichtet sind, sie samt und sonders zu achten, gleichgültig, wer deren Träger sind, sowohl innerhalb als auch

dem administrativen Amt zusammen mit der Koordination auch eine Art *Aufklärungsfunktion* gegenüber der Bürgerschaft zuschrieb. Die *sozii* mußten durch die Administration bezüglich ihrer vertraglich eingegangenen, gesellschaftlichen Verpflichtungen unterwiesen werden. Der Verwaltung oblag damit auch das Amt des "Erziehers", während sich die *sozii* als ihre "Schüler" in Sachen "Beitrag zum Gesellschaftszweck" betrachten sollten.<sup>1580</sup>

Die Spannung, die Rosminis Stellung an einem Schnittpunkt divergierender politischer Konzeptionen zeigt, setzte sich bei der Erörterung der Frage fort, wie die Regierung überhaupt zustande kam. Die Administration war, Rosmini zufolge, ein Auftrag - ein (Regierungs-)Mandat seitens der Gesellschaft, das bestimmten Personen zu bestimmten Konditionen übertragen wurde. Denn *Quelle* des hoheitlichen Rechts zur *Regierung* beziehungsweise *Verwaltung* waren die Mitglieder der Gesellschaft selbst. Es war ein Recht, von dem er sagte, daß es ihnen in ihrer Eigenschaft als *sozii* "innewohnte", das aber aus *Zweckmäßigkeitserwägungen* abgetreten werden "konnte".<sup>1581</sup> Der Hauptgrund für eine solche Übertragung lag in der Funktion selbst: Sie erforderte "Einheit" und "Tüchtigkeit", weshalb sie "meistens" in die Hände einer Person oder einer Gruppe von Personen gelegt wurde.<sup>1582</sup> Auch in diesen *Möglichkeitsformen* wird eine bemerkenswerte Oszillation deutlich, die zeigt, wie Rosmini versucht hat, unterschiedliche politische Denkschulen zur Synthese zusammenzuführen und Mittelwege zu finden, ohne von vornherein bestimmte Optionen auszuschließen - stets unter der Maßgabe, daß unter dem Dach der politikphilosophischen

---

außerhalb ihres Zuständigkeitsbereichs. Was die Rechte innerhalb des letzteren betrifft, so haben sie nur in Bezug auf diese die Autorität, die Art und Weise der Inanspruchnahme der Rechte (it. *la modalità de' diritti*) zu regulieren, und sonst nichts", in: *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 1, Nr. 1679, S. 1233 (Zusätze in Klammern von mir).

<sup>1580</sup> Als ein Gesellschaft "von Kaufleuten" hat Ferdinand Tönnies später die moderne bürgerliche Gesellschaft dargestellt (und kritisiert). Er bezog sich dabei zwar in erster Linie auf eine soziale Kultur, in der "alles einen Preis" hat, aber er sprach ein generelles Problem an, das auch Rosmini bereits vor Augen stand, obwohl er sich des Bildes von der einen Profit erwirtschaftenden Privatgesellschaft bediente: daß sich eine am kommerziellen Modell orientierte Staatsgesellschaft schwer tun mußte mit der Vermittlung von Werten, die für die sozialverträgliche Wahrnehmung von Rechten und Interessen unentbehrlich waren; vgl. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cit., hier § 26, S. 56 und § 35, S. 72 ff. (über Arbeiten und Dienstleitungen als "Ware"); zu dieser "klassischen" Problematik vgl. H. Mandt, *Wurzeln der europäischen Liberalismus-Kritik*, cit.; zu Rosminis Begriff vom *Recht* als Mittler zwischen divergierenden Interessen, vgl. V. Matthieu, *Etica e politica: la mediazione del diritto*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica*, cit., S. 207-218.

<sup>1581</sup> Eindeutig ist hier die Distanz zu Rousseau: Da das Volk nicht Souverän ist (weil es nicht souverän ist), besteht für Rosmini, anders als für Rousseau, auch kein Dilemma hinsichtlich der Möglichkeit, die Souveränität ganz oder in Teilen zu delegieren; zu Rousseaus Lösung dieses Problems, vgl. H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung*, cit., Kap. 8, S. 33-45, mit weiterführenden Literaturangaben.

<sup>1582</sup> Es sind also nicht so sehr *praktische* Erwägungen, wie man sie beispielsweise bei den amerikanischen Verfassungsvätern findet, die für die Repräsentation eintreten, weil in einer großen Republik die alten *townhall meetings* nicht durchführbar sind; vgl. zum Repräsentationsgedanken der amerikanischen Verfassung H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 298 ff.

Abstraktion die Vielfalt der konkreten, empirischen staatlich-gesellschaftlichen Konfigurationen Platz haben sollte.<sup>1583</sup>

Er hat jedoch nicht verhindern können, daß es dabei bisweilen zu Friktionen kam. Im Kontext der Verfassungslehre war eine solche der Widerspruch zwischen der kryptodemokratischen Utopie einer gewalt- und gewaltfreien, staatsfernen, selbstregulierten *società civile* und der prompt mitgelieferten Korrektur dieser Utopie durch den Aufweis einer Reihe von *zwingend* erforderlichen Institutionen. Diese notwendigen Institutionen wurden wiederum zum Teil *konstruktiv* erklärt, wie im Falle der *Verwaltung*, die die Beiträge zum Sozialprodukt koordinieren sollte; teils begründete Rosmini sie aber auch *ex negativo* mit der Notwendigkeit, machtgestützte Sicherungsmechanismen zur Schadensabwehr und gegen Mißbrauch errichten zu müssen. Es waren folglich Institutionen, die er selbst zwar nicht unter dem Begriff *Staat* faßte, die aber durchaus, in der Summe ihrer Funktionen, ein Rudiment an Staatlichkeit darstellten. Denn der Komplex der politischen Gewalten, den er als "Regierung der Gesellschaft" vorstellte, firmiert nach (deutschsprachiger) Begriffsgeschichte als "Staat" oder, vorsichtiger gesagt: Die politischen Ämter, die zusammen "die Regierung" bildeten, nahmen in seiner Verfassungskonstruktion eine Reihe von fundamentalen Kompetenzen wahr, die gemeinhin "dem Staat" zugeschrieben werden.<sup>1584</sup> Der oben genannte Widerspruch ist daher meines Erachtens nicht im Sinne einer Gegenüberstellung von "Norm" und "Wirklichkeit" auflösbar - so, als wären die politischen Gewalten (i.e. der Staat) das Zugeständnis an eine unwirtliche Realität, in der die ideale *Gesellschaft* nicht ohne Hilfskonstruktionen bestehen konnte. Es scheint vielmehr, als habe Rosmini eher auf den

<sup>1583</sup> Es ist bemerkenswert, daß diese zentrale Frage - von Hannah Arendt als die Frage bezeichnet, "die ja zweifellos seit dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts zu den kritischsten und beunruhigendsten Problemen moderner Politik gehört" - auch von Rousseau unterschiedlich beantwortet wird: Während er im *Diskurs über die Ungleichheit* die Möglichkeit in Betracht zieht, "die Errichtung des Politischen Körpers als einen wahren Vertrag zwischen dem Volk und den Oberhäuptern zu betrachten, die es sich wählt", schließt er dies im *Gesellschaftsvertrag* explizit aus, vgl. *Diskurs über die Ungleichheit*, cit., Teil 2, S. 242 f.; *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 16, S. 106 f. H. Arendts Feststellung in: *Über die Revolution*, cit., S. 304.

<sup>1584</sup> Es sei noch einmal daran erinnert, daß Rosmini terminologisch nicht immer zwischen *Regierung/Verwaltung* und *Staatsgesellschaft* unterscheidet. Ich habe darauf in den Kapiteln III.3. und IV.2.10. der vorliegenden Arbeit hingewiesen. Zu der Debatte um die Frage, ob *governo* und *società civile* für Rosmini identisch sind, gibt Michele Dossi eine gute Übersicht, vgl. *Profilo filosofico*, cit., S. 185 ff., vgl. auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 132. Evandro Botto verweist zu Recht auf eine wichtige Passage in der *Philosophie des Rechts*, in der die Unterscheidung etwas klarer wird: "Man hat dieses System erfunden, um den Modus zu erklären, in dem die Menschen die Staatsgesellschaft gebildet haben, indem sie die Formen der Ausübung ihrer Rechte (it. *la modalità de' proprj diritti*) zusammengelegt haben. Man konnte sich nicht vorstellen, wie diese Modalität der Einzelrechte zusammengelegt werden könnte, ohne sie besonderen Personen anzuvertrauen, die sie verwalten sollten, sprich: einer Regierung. Man hat folglich die beiden sehr klar geschiedenen Fragestellungen bezüglich der *Gesellschaft* und der *Regierung* verwechselt. Tatsächlich gibt es bestimmt die Staatsgesellschaft, weil es eine Regierung gibt, die die Modalität der Rechte verwaltet. Aber wahr ist trotzdem: Das eine ist die Regierung, das heißt, die Gewalt, die die Modalität der Rechte verwaltet, und etwas anderes ist die Gesellschaft, die die Modalitäten der Einzelrechte zusammenlegt und daraus eine einzige Verwaltung macht", in: *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 1728, S. 1245 f.; vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 179 ff.

Nachweis der Komplementarität von Gesellschaftlichkeit und Staatlichkeit abgezielt. Die Gesellschaft besaß eindeutige Priorität und war theoretisch auch ohne Staat denkbar (während dieser nicht ohne jene denkbar war), aber die staatsförmige Einfassung - oder, um in Rosminis Terminologie zu bleiben, "die Regierung der Gesellschaft" - erleichterte es ihr, auf ihren Zweck hinzuarbeiten, indem sie den notwendigen Ordnungsrahmen bereitstellte.<sup>1585</sup>

Vor diesem Hintergrund ist Rosminis Erörterung des Zustandekommens der Regierung zu sehen. Hier ging es zunächst um die Frage, ob dieses Amt tatsächlich *notwendigerweise* zur Gesellschaft gehörte oder bloß fakultativ hinzutrat, je nach dem Willen der Gesellschaftsmitglieder.<sup>1586</sup> Rosmini behielt die "sowohl-als-auch"-Linie bei und versuchte eine Antwort, die die Balance zwischen den Alternativen gestattete: Einerseits bezeichnete er alle Gewalten, die sich in den politischen Ämtern der *Regierung der Gesellschaft* artikulierten, als vom Wesen her gesellschafts*fremd*.<sup>1587</sup> (Wenn man erneut den Begriff *Staat* verwenden wollte, müßte man sagen: Der *Staat* war nicht originär in der Natur der *Gesellschaft* angelegt.) Demnach *konnte* die Gesellschaft solche Institutionen einrichten, sie tat es auch *meistens*, aber sie war dazu nicht gezwungen. Denkbar war also auch eine Gesellschaft ohne Regierung.

Andererseits betonte er, daß die politischen Gewalten zur Erreichung des gesellschaftlichen Zwecks und Gemeinwohls *unverzichtbar* waren und daß die Gesellschaft ihnen "von ihrer inneren Natur her" unterstellt und ihnen gegenüber "zum Gehorsam verpflichtet" war. Auch sprach er davon, daß die gesellschaftliche Ordnung die Ämter "voraussetzte" und diese die "Antriebsräder der Bewegung der Gesellschaft" bildeten.<sup>1588</sup> Angesichts der hohen Bedeutung, die sie für das Gelingen der Gesellschaft besaßen, stattete Rosmini sie zudem mit der Autonomie eines *freien Mandats* aus: Die Ämter waren "frei und keine Diener der

---

<sup>1585</sup> Unnachahmlich klar hat Thomas Paine diese unter den Zeitgenossen umstrittene Differenzierung vorgenommen: "Es gibt Autoren, die die Begriffe "Gesellschaft" und "Regierung" so miteinander verwechselt haben, daß keinerlei Unterschied mehr zwischen ihnen besteht; sie sind aber nicht nur verschieden, sondern haben auch verschiedene Ursprünge. Eine Gesellschaft entsteht aus unseren Bedürfnissen, eine Regierung wegen unserer Schlechtigkeit. Die erste fördert unser Glück *auf positive Weise*, indem sie unsere Gefühle vereint, die letztere auf negative Weise, indem sie unsere Verderbtheit zügelt; die eine fördert die menschlichen Beziehungen, die andere schafft Unterschiede. Erstere tut Gutes, letztere bestraft", in: ders., *Common sense* (1776), dt. Ausgabe hg. von L. Meinzer, Stuttgart 1982, S. 7.

<sup>1586</sup> Auch hier ist Rousseau eindeutig: Die Regierung (Exekutive) ist vom Souverän (Legislative) "von Natur aus getrennt", in: *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 16, S. 106.

<sup>1587</sup> Ähnlich wie Rousseau sagt Rosmini: "Die Regierungsämter befinden sich von ihrer Natur her außerhalb der Gesellschaft", in: *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 186. Doch der Unterschied zwischen beiden Denkern ist trotz ähnlich lautender Formulierung klar: Rousseau will die Souveränität des Volkes ungeschmälert erhalten und sieht in der Einschränkung dieser "obersten Gewalt", die durch einen "Vertrag" zwischen Souverän und Regierung notwendigerweise gegeben wäre, zugleich die Zerstörung der Souveränität, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 16, S. 106. Rosmini hingegen verfolgt das Ideal einer selbstregulierten Bürgergesellschaft, zu der Kontrollen mit Sanktionierungsbefugnis nicht genuin dazugehören.

<sup>1588</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 185.



Gesellschaft", das heißt, sie waren nicht verpflichtet, den Anordnungen und politischen Willensäußerungen des Volkes zu folgen.

Die Regierung blieb damit etwas Ambivalentes: nicht genuin gesellschaftlich und doch für deren Zweck unentbehrlich; vom ursprünglichen Rechtsinhaber, der Gesellschaft, per Mandat bestellt und doch diesem gegenüber unabhängig. Dieses Zwitterwesen war zwar einerseits das Produkt der Übertragung von hoheitlichen Rechten vom Volk auf den *amministratore*, andererseits wollte Rosmini die politischen Gewalten keinesfalls als Derivate einer ursprünglich beim Volk liegenden *Souveränität* verstanden wissen. Souveränität hat er, ganz im Sinne der amerikanischen Verfassungsväter, nicht als Qualität einer staatlichen Gewalt und auch nicht als Eigenschaft *des Volkes* verstanden.<sup>1589</sup>

Die *Fremdheit* der Regierung gegenüber der Gesellschaft wurde noch dadurch unterstrichen, daß Rosmini bei ihrer Errichtung bemerkenswerterweise nicht unbedingt an die Rekrutierung des Personals *aus der Gesellschaft selbst* dachte, sondern daß er die Möglichkeit der Berufung auswärtiger, besoldeter Regierungsfachleute ins Spiel brachte. Es mag sein, daß ihm dabei erneut die Analogie zur Aktien- oder Handelsgesellschaft vorschwebte, deren Vorstand nicht zwingend selbst Aktionär oder Sozius sein muß, oder daß er sich am Vorbild der antiken Poleis oder der Renaissance-Republiken orientierte, die ihre Gesetzgeber und *condottieri* mitunter von außen berufen hatten.<sup>1590</sup> Er hat sich zu den Gründen oder möglichen Vorzügen eines solchen Berufungsverfahrens nicht explizit geäußert, aber man kann annehmen, daß er davon ausging, daß dieses Verfahren die (von ihm für notwendig erachtete) Unabhängigkeit der politischen Gewalten vom launenhaften Volkswillen<sup>1591</sup> besser garantierte, als dies die Besetzung der Regierungsämter mit Vertretern des Volkes vermochte. Die Berufung

---

<sup>1589</sup> Der Begriff "Souveränität" findet sich weder in der amerikanischen Verfassung, noch in der Unabhängigkeitserklärung; zur Neuartigkeit der amerikanischen Verfassungsphilosophie, die erstmals die ältere Auffassung überwindet, die besagte, es sei unmöglich, Souveränität zu teilen, vgl. J. M. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten*, cit., S. 250 ff. Selten spricht Rosmini von "Souveränität", und wenn er es tut, dann in einer neutralisierenden Formulierung wie dieser: "Die politische Souveränität (it. *la sovranità civile*) hat, um es noch einmal zu sagen, keinerlei Rechte gegenüber den Handlungen oder den Sachen: Sie ist lediglich das gesellschaftliche Amt, das die Modalität der Rechte der Gesellschaftsmitglieder reguliert. Es ist absolut notwendig und nutzt denen, die Rechte haben, in höchstem Maße, wenn die Modalität von einem einzigen Haupt und einer einzigen Macht reguliert wird. Daher sind die Staatsgesellschaft und ihre Regierung nützlich", in: *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 1788.

<sup>1590</sup> Vgl. Hegels Interesse an dem Thema der "Ankunft der Fremden", auf die die Errichtung der Staaten des Altertums zurückzuführen ist, in: *Philosophie der Geschichte*, cit., S. 326 ff. Nicht zuletzt das Beispiel des "Außenseiters" Napoleon mag die Zeitgenossen unter diesem Gesichtspunkt fasziniert haben, vgl. C. Gray, *Napoleone visto da Rosmini*, cit.

<sup>1591</sup> Daß die Verfassung dazu diene, die Staatsgewalt zu limitieren, aber auch, wenn nicht vor allem, dazu, die revolutionäre Macht des Volkes zu brechen, gehört zu den gemeinsamen Überzeugungen der amerikanischen Verfassungsväter; vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., hier S. 186 ff.; für Rosmini fließt beides zusammen: die Macht des Volkes droht, mit der Staatsmacht identisch zu werden.

besoldeter Amtsträger von außen entzog die Regierung stärker dem politischen Willen der Gesellschaft und entmachtete diese.<sup>1592</sup>

Wie gesagt, hat sich Rosmini nicht *expressis verbis* zugunsten dieses Verfahrens ausgesprochen, aber man darf vermuten, daß es ihm als Sicherungsmaßnahme gegen die Machtergreifung durch den Volkswillen willkommen war, während er mit der Rekrutierung des Regierungspersonals aus der Gesellschaft stets die Gefahr verbunden sah, daß partikulare Gruppeninteressen die gemeinwohlverpflichtete Regierung überwältigen und sich ihrer bemächtigen konnten.<sup>1593</sup> Dieser Effekt, den er bei Identität der Regierenden mit den Regierten für wahrscheinlich hielt, erschien ihm – neben der Bedrohung der Minderheiten durch die "Tyrannei der Mehrheit" – als die Hauptgefährdung des Gemeinwesens unter demokratischen Bedingungen. Ein solches Berufungsverfahren "von auswärts" konnte also möglicherweise die Instrumentalisierung der Regierung durch partikulare Gruppeninteressen verhindern. Dies war auch dann erforderlich, wenn keine demokratische, sondern jene leistungsbezogene politische Vertretung stattfand, für die Rosmini selbst eintrat. Denn die Gefahr der oligarchischen Entartung der Regierung war ja nicht *per se* durch eine zensus- oder sonstwie beitragsabhängige Repräsentanz gebannt.<sup>1594</sup>

Erneut haben wir es hier also mit einem der aussagekräftigen, spannungsreichen Momente in Rosminis politischer Philosophie zu tun: Zwar attestierte er der Gesellschaft das Recht auf Selbstverwaltung und Selbstregierung als ihr ureigenstes Recht, doch wollte er auch, daß die Wahrnehmung dieses Rechts durch eine Reihe von Verfahrensmechanismen abgestuft und abgeschwächt würde, deren wichtigster die Delegierung darstellte, verstärkt noch durch die

<sup>1592</sup> Damit neigt Rosmini eindeutig stärker jenen Theoretiker der politischen Repräsentation zu, die, wie beispielsweise Edmund Burke, der Ansicht waren, daß die Abgeordneten von ihren Wählern unabhängig sein müßten, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 300 ff. Zu Burke's Repräsentationslehre auch Th. Chaimowicz, *Die Wiederentdeckung Burkes*, cit., hier S. 404 ff.

<sup>1593</sup> Zu dieser Sorge als eine der Antriebskräfte von Rosminis Konstitutionalismus, vgl. E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 198 ff.

<sup>1594</sup> Die Idee der besitz- und zensusabhängigen politischen Vertretung wird in der *Philosophie der Politik* nur angedeutet und in der *Philosophie des Rechts* und in den *Verfassungsentwürfen* weiter ausgearbeitet; vgl. zu diesem wichtigen Punkt F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 111 ff. Traniello interpretiert anders als Danilo Zolo die politische Berechtigung auf der Basis der *patrimonialistischen* Rechte als dynamisches Element. Demnach sieht Rosminis Konstitutionalismus die Möglichkeit vor, daß sich das Besitz-Macht-Verhältnis den jeweils neuen Bedingungen einer sich wandelnden Gesellschaft anpaßt. Zu Rosminis Repräsentationslehre vgl. neben Mercadantes Standardwerk auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., Kap. 5, S. 169 ff.; G. Campanini, *Politica e società in Antonio Rosmini*, cit., Kap. 6, S. 109 ff.; zu den Quellen von Rosminis Lehre vom "Gleichgewicht zwischen Macht und Reichtum" (Harrington, Sismondi) vgl. vor allem F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 111 ff. Traniello arbeitet heraus, daß Rosmini, bei aller Betonung der Bedeutung des Bürgerethos' für den Erhalt des Staates, in den *Verfassungsentwürfen* und in der *Philosophie des Rechts* die Notwendigkeit der institutionellen, konstitutionellen Verankerung von individueller Freiheit und Minderheitenschutz stärker hervorhebt als in der *Philosophie der Politik*, vgl. ebd., S. 303 ff. Während beispielsweise Hegel und Sismondi eine aktive mäßigende und vermittelnde Rolle des Staates, auch gerade in ökonomischer Hinsicht, erwarten, plädiert Rosmini für die Beschränkung auf die Kontrolle der *Legalität* aller Beteiligten; zu Sismondis und Hegels Erwartungen an den Staat als Umverteiler, vgl. D. Blasius, *Konservative Sozialpolitik und Sozialreform im 19. Jahrhundert*, cit., hier S. 471 ff.

Möglichkeit der Delegierung an Personen, die nicht zum Kreis der Gesellschaftsmitglieder selbst gehörten. Dennoch sei betont, daß er diese externe Delegierung keineswegs zur alleingültigen erklärt, sondern eben nur als *ein* konstitutionelles Instrument unter anderen erörtert hat. Die Verfassungslehre untersuchte beide Formen der Regierungsbestellung und kam zu dem Schluß, daß man - sofern es *sozii* selbst waren, die mit der Regierung betraut wurden - die *Regierungsleistung* als den Beitrag zur Gesellschaft bewerten konnte, den *alle* Mitglieder zu erbringen verpflichtet waren.

Die Ambivalenz, die die Regierungsämter umgab, war letztlich eine Folge der Tatsache, daß Rosmini die Frage nach der *Souveränität* nicht ausdrücklich gestellt und erst recht nicht programmatisch beantwortet hat, jedenfalls nicht im Sinne der Formel, Souveränitätsinhaber sei *das Volk* oder *der Monarch* oder *die Nation*. Eine solche Zuspitzung des klassischen "quis iudicabit ?" als der Frage nach der politisch letztgültigen Entscheidungsinstanz hat er vermieden.<sup>1595</sup> Sie stellte für ihn nicht das Kernproblem der politischen Philosophie dar, oder besser gesagt: *Sie ging am Kernproblem vorbei*. Die Souveränitätsfrage war zu komplex, als daß sie im schlichten Verweis auf eine bestimmte Zahl von Personen oder eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe eine Antwort hätte finden können. Ebenso wenig wurde sie durch Rekurs auf eine einzelne Staats- oder Regierungsform schon hinreichend geklärt.<sup>1596</sup>

In der Anerkennung dieser Komplexität liegt meines Erachtens der entscheidende Schlüssel zum Verständnis von Rosminis *Konstitutionalismus*. Konstitutionalismus hieß für ihn in enger Anlehnung an das amerikanische Modell (wie er es verstand), daß das Souveränitätsproblem

---

<sup>1595</sup> Jürgen Miethke hat von Thomas von Aquin gesagt, dieser habe sich weder in seinem Fürstenspiegel noch in seinen anderen Schriften die Frage gestellt, wer im Konfliktfall darüber zu entscheiden habe, wann eine berechtigte Weisung der geistlichen Leitung vorliegt und wann eine illegitime Grenzüberschreitung. Thomas' Lehre sei "eine harmonische Theorie für harmonische Verhältnisse", in: ders., *Politische Theorien im Mittelalter*, cit., S. 88; sowie mit dem gleichen Tenor H. Münkler, *Machiavelli*, cit., S. 76-83 ("Die harmonisierte Welt- und Gesellschaftsordnung des Thomas von Aquin"). Die Vermeidung der Souveränitätsfrage findet sich auch bei Rosmini, allerdings vor dem Hintergrund eines dominanten Mißtrauens gegenüber der Tendenz der politischen Macht zur despotischen Entartung.

<sup>1596</sup> Grundlage für die Zurückweisung der Frage nach der Souveränität im politischen Kontext ist für Rosmini die Interpretation des Paulus-Wortes "non est enim potestas nisi a Deo" (Römer 13,1): Sowohl in der *Philosophie des Rechts* als auch in den *Verfassungsentwürfen* setzt er sich eingehend mit dieser für das Staatsverständnis des Abendlandes zentralen Textstelle auseinander. Seine Deutung besagt, daß es eine der Tendenz nach häretische sogenannte "laizistische Interpretation" gibt, mit der ein von Gott stammendes Königsrecht bzw. souveränes Recht des Staates behauptet wurde. Hingegen besagt das Paulus-Wort nach "kirchlicher Interpretation", daß *potestas* als *Recht* zu verstehen ist und daß Paulus meint, daß jedes *Recht* von Gott kommt und unbedingt schützenswert ist. Daraus folgt: "Daher hat die Macht des Souveräns ebenso viele Grenzen, wie es die anderen Berechtigungen und Rechte der einzelnen Bürger gibt", in: *La costituente del Regno dell'Alta Italia*, cit., S. 280 ff., sowie *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 1752.; zu Rosminis Interpretation von *omnis potestas a Deo*, vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 276 f.; F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 226 ff.; M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.; ich habe das Thema selbst behandelt in: C. Liermann, "Die soziale Allmacht des Christentums". *Von der Zuversicht des Christen in politicis*, cit.; vgl. allgemein zur Rezeptionsgeschichte von *omnis potestas a Deo* A. Püttmann, *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität*, cit., S. 128 ff.; vgl. auch G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 37 ff. ("Macht des Volkes und Macht über das Volk").

von den Personen auf die Gesetze und Verträge verschoben wurde, die explizit oder implizit die Gesellschaft *konstituierten*.<sup>1597</sup> An die Stelle der Frage "Wer darf und kann im Staat letztlich entscheiden?" sollte die Frage nach dem *quomodo* treten: "Wie kann einigermaßen sichergestellt werden, daß politische Entscheidungen nicht willkürlich und parteiisch gefällt werden?" Hier schien Rosmini eine Lösung möglich, wenn alle politischen Akteure durch konstitutionelle Verträge vinkuliert waren. Entscheidungsvollmacht sollte tunlichst ganz verhindert werden, Entscheidungsgewalt zumindest minimiert durch vertragliche Bindungen.<sup>1598</sup>

Das galt für sämtliche politischen Entscheidungssituationen und gipfelte in der Frage nach der Macht zur Absetzung der Mandatsträger, also der Regierung.<sup>1599</sup> An dieser Frage hat Rosmini die Souveränitätsproblematik exemplifiziert, und er hat zu zeigen versucht, daß eine solche Befugnis nicht *per se* bei einzelnen Personen und auch nicht bei demokratischen Mehrheiten liegen durfte, sondern daß sie gewissermaßen auf gesetzlichem Wege neutralisiert werden mußte: Zuvor gemeinschaftlich vereinbarte Verfahrensregeln sollten die Berufungs- ebenso wie die Abberufungsmodalitäten festlegen mit dem Ziel, das Willkür-Element so gering wie möglich zu halten.<sup>1600</sup> Eigentlicher, neuer Souverän, so könnte man Rosminis Konstitutionalismus daher formelhaft zusammenfassen, war die konsensual verabredete Verfassung des Gemeinwesens, die sich ihrerseits als *Vertragswerk* präsentierte.<sup>1601</sup>

<sup>1597</sup> Zu Rosminis Rezeption des amerikanischen Modells, vgl. auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 44 ff.

<sup>1598</sup> Zum amerikanischen Konstitutionalismus vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., hier besonders S. 183 ff., Kap. 4 "Die Gründung: Constitutio Libertatis"; zum Gedanken der Machtbegrenzung durch eine *balance of power* ebd., S. 195 ff. und S. 381 (mit dem Verweis auf Harrington's *balance of property* als Vorbild für die *balance of power*). Zu Rosminis Konstitutionalismus vgl. auch P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 255 ff., S. 326 ff. Piovani betont, daß der Konstitutionalismus bei Rosmini eine Konsequenz der Einsicht in die *Kontinuität* der Machtideologien zwischen *Ancien Régime* und Revolution ist.

<sup>1599</sup> Kant hatte diese Frage auf der Basis eines eindeutigen Begriffs von Volkssouveränität beantwortet: "Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht *strafen* [...]", in: *Metaphysik der Sitten*, cit., Teil 2, § 48, S. 133; dazu I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 145 f.

<sup>1600</sup> Es bleibt festzuhalten, daß dies auch das Ziel der Jakobiner-Verfassung von 1793 war: Trotz ihrer nachdrücklichen Subsumtion aller Exekutivfunktionen unter das demokratische Gesetz, sah sie nicht vor, daß die Volksvertretung der Regierung einfach "die Gewalt nehmen" und sie "absetzen" durfte. Vorgesehen war vielmehr ein kompliziertes Kontrollsystem zwischen Legislative, Exekutive und Ministerien auf justizförmiger Ahndung exekutivischer Pflichtverletzungen aufgrund von Anklageerhebungen der gesetzgebenden Körperschaft, vgl. Art 71 und 74 der französischen Verfassung von 1793, nach G. Franz (Hg.), *Staatsverfassungen*, Darmstadt 1975, S. 388 f.; dazu I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 146 f.; sowie F. Monnier, *Constitutions françaises et constitutions à la française*, cit.

<sup>1601</sup> Auch hier mag die vom Römischen Recht herkommende amerikanische Hochschätzung des Vertragswesens, dem Gesetzesrang zukommt, Modell gestanden haben, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., Kap. 5, S. 232 ff., besonders auch S. 390 f. Zu Rosminis Konstitutionalismus auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 203-222.

Ein wichtiges Indiz für diese Verschiebung zugunsten des *konstitutionellen Moments* findet sich in der Tatsache, daß Rosmini bei der Definition der Regierungsämter und ihrer jeweiligen Kompetenzen stets einschränkend hinzugefügt hat, diese Festlegungen gälten, *sofern man sich nicht bei der Konstituierung der Gesellschaft auf eine anderslautende Regelung verständigt habe*.<sup>1602</sup> Diese Einschränkung implizierte zweierlei: Zum einen wurden die Verträge und vereinbarten Reglements zur allgemein bindenden und verbindlichen Instanz erhoben; zum anderen kam die Einschränkung dem Zugeständnis einer großen Autonomie der Vertragsschließenden gleich. Sie unterstrich, daß es sich bei der gesellschaftlichen Bindung - anders als bei der Knechtschaft - um einen Akt der *Selbstverpflichtung* handelte. Wer in die Gesellschaft eintrat, verpflichtete sich dazu, an der Produktion des Gemeinwohls mitzuarbeiten: Indem er Mitglied einer Gesellschaft wurde, signalisierte er seine Bereitschaft, deren tragende Idee - die Herstellung des Gemeinwohls - zu befolgen und sich den Regeln zu unterwerfen, mit deren Hilfe die Gesellschaft das Gemeinwohl zu erlangen gedachte. Die Entfaltung dieses Gedankens basierte auf dem gedanklichen Experiment des erstmaligen Zusammentretens einer neuzugründenden Gesellschaft, also auf einer Denkfigur, die der klassischen Vertragslehre entstammte.<sup>1603</sup> Teil dieses gedanklichen Experiments war die Anerkennung, daß der gesellschaftliche Gründungsmoment einen immensen Spielraum für die Ausgestaltung des Gemeinwesens bereithielt.<sup>1604</sup> (Und es ist evident, daß diese Anerkennung Rosmini trotz seiner Kritik dem Kontraktualismus erheblich annäherte.) Was die *Administration* anging, bedeutete dies, daß die genauere Ausstattung des Mandats - die Amtsdauer, die Art und der Umfang des Auftrags, die zur Verfügung gestellten Mittel - dem Gestaltungswillen der Vertragspartner unterlag. Die einmal gefundenen Reglements bedeuteten dann aber für die Beteiligten eine wechselseitige Begrenzung, die Formen der *Unterwerfung* implizierte, welche jedoch als gesellschaftskonform galten, weil man sich ihnen freiwillig unterstellt hatte. Dies waren konstitutionelle Bedingungen, die ziemlich exakt in dieser Weise von den Autoren der *Federalist-Papers* erörtert worden waren. Rosmini hat

<sup>1602</sup> So z.B. in: *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 178, S. 181, S. 187.

<sup>1603</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 86 ff. Zum Vergleich: J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 4, Kap. 2, S. 116, wobei Rousseau expliziter als Rosmini die Frage stellt, was mit jenen geschieht, die dem Urvertrag nicht zustimmen: "Wenn sich also im Augenblick, da der Gesellschaftsvertrag geschlossen wird, Andersdenkende finden, so macht deren Gegnerschaft den Vertrag nicht ungültig, sie verhindert nur, daß sie dazugezählt werden; sie sind Fremde unter den Bürgern. Wenn der Staat gegründet ist, liegt die Zustimmung im Wohnsitz; das Staatsgebiet bewohnen, heißt, sich der Souveränität unterwerfen" (ebd.).

<sup>1604</sup> Mit deutlich anderem Schwerpunkt als in der *Philosophie der Politik* wird die fiktive Gründungsversammlung in der *Philosophie des Rechts* vorgestellt: Dort geht es nicht um die Beschlußfassung der *Verfassung*, sondern um die Zusammenkunft von Rechtsinhabern, die übereinkommen, die Regulierung der Modalität ihrer Rechte einer gemeinsam eingerichteten Instanz - der *società civile* - zu übertragen, vgl. Bd. 2, Nr. 1695.

sich ausdrücklich an ihnen orientiert.<sup>1605</sup> Es verwundert daher auch nicht, daß in dieser Konstruktion der Judikative eine überragende Bedeutung zuwuchs, speziell in ihrer Funktion als Interpretin der Verfassung. Dieser Aspekt sowie die Konturen der übrigen politischen Ämter seien im folgenden näher ausgeführt.

Die Verschiebung der Souveränitätsfrage hin zur *Verfahrensfrage* war Rosminis Konsequenz aus der Erkenntnis, daß die klassische Frage nach dem Souverän zwischen *Souverän* und *Despot* nicht prinzipiell unterschied, insofern nur das Kriterium der uneingeschränkten Entscheidungsvollmacht zählte, unabhängig davon, ob ein Monarch oder der Mehrheitswillen des Volkes diese Vollmacht besaß. Die neuformulierte Frage sollte hingegen die Figur des Souveräns selbst zur Disposition stellen. Sie zielte darauf ab, zwischen der Gewalt beziehungsweise den politischen Gewalten einerseits und der Souveränität andererseits stärker zu differenzieren. Denn Gewalt war Rosmini zufolge nichts genuin Gesellschaftliches. Seine Sozialethik baute ja auf der konstruktiv-positiven Idee von Gesellschaft als einem Verband auf, der sich durch Anerkennungs- und Partizipationssymmetrie zwischen den Mitgliedern auszeichnete. Gewalt, auch in Gestalt der politischen Gewalten, gehörte hingegen nicht *a priori* zur Gesellschaft und war auch im Gesellschaftsvertrag der sich zusammenschließenden *sozii* zunächst nicht vorgesehen. Gewalt besaß einen ursprünglich a-sozialen Charakter und war folglich auch nicht *per se* der Gesellschaft oder einem Teil von ihr übertragen - im Gegensatz zum Recht auf Selbstverwaltung, das Rosminis Auffassung nach genuin zur Gesellschaft dazugehörte. Gewalt trat *a posteriori* zur Gesellschaft hinzu, und zwar in der Doppelnatur von funktionsnotwendiger politischer, ordnender und sanktionierender Gewalt und von gesellschaftsschädlicher Aggression durch einzelne oder Gruppen, die niedergehalten werden mußte, wozu wiederum die politische Gewalt errichtet wurde.

Auf dieser Grundlage entwickelte er ein Gesellschaftsmodell, das auf einer multiplen ursprünglichen Vertragskonstellation beruhte, wobei Vertragsschließende die Mitglieder untereinander waren sowie, in einem zweiten Schritt, die Mitglieder und die Amtsinhaber.<sup>1606</sup>

Die Übertragung der Regierungsgewalt erfolgte durch ein zweistufiges Verfahren, bestehend aus Wahl und Vertrag. Die Gesellschaftsmitglieder wählten einen "Verwalter" (it. *amministratore*) - sei es aus ihrem Kreis, sei es von außen - mit dem dann ein "patto" oder "contratto" über die genauen Konditionen der Amtsführung geschlossen wurde. Ebenso wichtig wie heikel an diesem für die Gesellschaft konstitutiven Akt erschien ihm die Festlegung der Grenzen der hoheitlichen Kompetenzen. Dies galt für die Gesellschaft ebenso

---

<sup>1605</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 223, passim.

wie für die gewählte Führung: Beiden vertragschließenden Seiten wurden durch den Vertrag Beschränkungen auferlegt, die Usurpationen verhindern sollten. Dabei verstand er die Wahl nicht im Sinne einer demokratisch-parlamentarischen Interessenvertretung mit Verantwortlichkeit gegenüber den Wählern, sondern im Sinne der Bestellung eines Verwalters oder Koordinators, der für Lenkung, Ordnung und Güterverteilung gemäß dem Gemeinwohl verantwortlich war.<sup>1607</sup> In dieser Funktion sollte der Administrator, wie gesagt, weitgehend autonom und unabhängig vom Willen der Gesellschaftsmitglieder sein: Der Gesellschaftskörper, den Rosmini in diesem Kontext ganz ausdrücklich als "das Volk" bezeichnete, durfte nicht "Herr" über Regierung und Verwaltung sein, und diese war nicht die "Dienerin" des Volkes. Obgleich die *sozii* die Quelle des Rechts waren, die Gesellschaft zu regieren, erschien es ihm unverzichtbar, daß sichergestellt wurde, daß die *Regierungs-Verwaltung* dem Einfluß des Volkswillens entzogen war. Dies war denkmöglich mit Hilfe einer einigermaßen gewagten Konstruktion: Das *Regierungsrecht* (it. *diritto*) lag ursprünglich bei der Gesellschaft und verblieb dort auch. Aber im Moment der Bestellung des Verwalters wurde die *Regierungsgewalt* errichtet (it. *potere*) und an diesen delegiert, damit er die Gesellschaft im Sinne des gemeinsamen Ziels lenken konnte. Die Gesellschaftsmitglieder verpflichteten sich mit dem Akt der Übertragung desweiteren zum Gehorsam gegenüber den administrativen Anordnungen. Die *sozii* verzichteten also mit dem Akt der Gewalteinsetzung und -übertragung nicht auf ihr ursprüngliches Recht, sondern lediglich auf dessen eigenhändige Wahrnehmung und Ausübung.<sup>1608</sup> Ebenso wenig verzichteten sie mit der Unterwerfung unter die Anordnungen der Regierung (it. *sottomissione*) auf ihre ursprüngliche Freiheit, denn sie unterstellten sich nicht der Willkür eines Menschen, sondern sie gehorchten einer gesellschaftlichen Ordnung, deren Zweck sie selbst waren.<sup>1609</sup>

Rosmini hat immer wieder betont, man dürfe den geschuldeten Gehorsam der *sozii* nicht mit "Knechtschaft" verwechseln, da der einzelne nicht aufhörte, selbst Zweck der Gehorsamsleistung zu sein.<sup>1610</sup> Es handelte sich also nicht um persönliche Abhängigkeit,

<sup>1606</sup> Dieses Verfahren richtet sich also exakt gegen Rousseaus Vorstellung, der Souverän (das Volk) könne und dürfe sich nicht durch einen Vertrag mit seinem "Verwalter" (der Regierung) binden und dadurch beschränken, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 3, Kap. 16, S. 106 f.

<sup>1607</sup> Zu den Formen von "unabhängiger Verantwortlichkeit" und "demokratischer Repräsentation" sowie den möglichen Mischverhältnissen, vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 38 f., S. 181, S. 234 f., passim

<sup>1608</sup> Dabei geht es in der *Philosophie der Politik* um das Recht zur Selbstregierung. In der *Philosophie des Rechts* steht hingegen die Tatsache im Mittelpunkt, daß durch die Gesellschaftsgründung keine Abtretung von *Rechten* stattfindet, sondern lediglich die Übertragung der Regulierung der *Modalitäten*, vgl. dazu neben Mercadante auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 144 ff. und M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 24 ff. (zum Verhältnis von "Besitz" und "Macht"), S. 87 ff., S. 143-160.

<sup>1609</sup> So entspricht es dem Gesellschaftsvertrag bei Kant, der den Herrschaftsvertrag (*pactum subjectionis*) zurückweist; vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., S. 46-61, S. 227 ff.

<sup>1610</sup> Das ist - unter Ausklammerung der Souveränitätsfrage - Rosminis Antwort auf Rousseaus Forderung, es gelte eine Form des Zusammenschlusses zu finden, "die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das

sondern um die Erfüllung einer selbstgesetzten Pflicht. Unterwerfung und Gehorsam sowie die Erfüllung aller weiteren gesellschaftskonformen Verhaltensnormen konstituierten kein Herrschaftsverhältnis (der Gründungsvertrag war demzufolge kein *pactum subjectionis*), sondern waren die Folge der Delegierung, mittels welcher die politische Macht und Gewalt eingerichtet und an die *Regierung-Verwaltung* abgetreten worden war.

Während er die Funktion des *Verwalters* mit der Notwendigkeit der Koordinierung begründet hatte, hielt er die Errichtung der anderen politischen Gewalten und Ämter, aus denen sich die *Regierung der Gesellschaft* zusammensetzte, für das Resultat einer defizitären Situation: Sie waren schadenabwehrende Gewalten und wurden dann erforderlich, wenn Mängel und Mißbrauch auftraten, die die soziale Entwicklung behinderten. In dieser Weise begründete er zum einen die richterliche Gewalt, zum anderen ein exekutives Amt mit Sanktionsgewalt, das von einem "Vorsteher der gesellschaftlichen Gewalt" geführt wurde.<sup>1611</sup>

Rosmini zufolge benötigte die Gesellschaft die richterliche Gewalt zum einen als Verfassungsgerichtsbarkeit, zum anderen als Gerichtsbarkeit im Streitfall zwischen einzelnen Mitgliedern oder gesellschaftlichen Gruppen. Auch der Richter (it. *giudice*), den er ebenso wie den *Verwalter* nicht als individuelle Person, sondern als Kollektivsingular und *pars pro toto* für das Amt verstand, wurde durch Wahl bestellt. Allerdings forderte er hierbei, im Unterschied zur Wahl des Verwalters, daß die Richterwahl *einstimmig* erfolgen mußte. Die ausnahmslose Anerkennung der richterlichen Figur durch die gesamte Gesellschaft erschien ihm unverzichtbar. Rechtsprechung war in seinem Verständnis nur möglich, wenn die Rechtsuchenden die richtende Instanz selbst beriefen. Darin lag eine revolutionäre Wendung, die symptomatisch für die rosminische politische Philosophie war: Nicht die im engeren Sinne *politische* Rolle des *Verwalters* oder *Koordinators* übernahm die demokratisch-identifikatorische Funktion für die Gesellschaft, sondern die Rechtsprechung. Während jene administrativ verfuhr - das heißt, nach objektiven Zweckmäßigkeitserwägungen -

---

Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor" (*Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 1, Kap. 6, S. 17). Hingegen lehnt er den Rückgriff auf den Rechtsgrundsatz "volenti non fit injuria" ab: Kant hatte damit zeigen wollen, daß der "vereinigte Willen des Volkes" als gesetzgebende Gewalt kein Unrecht tun könne, weil es unmöglich sei, daß man sich mit dem, was man über sich selbst (mit-)beschließt, Unrecht zufügen könne, vgl. ders., *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., Teil 2, § 47, S. 130; Rosmini hält dagegen, daß diese Formel keine Sicherheit bietet, wenn die Zustimmung zurückgezogen wird, vgl. ders., *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 136.

<sup>1611</sup> Es ist evident, daß die "Gewaltenteilung" bei Rosmini nicht Montesquieus Modell entspricht, wie dieser es vor allem am Beispiel der englischen Verfassung darlegt (*Vom Geist der Gesetze*, Buch 11, Kap. 6, S. 212 ff.). Das ist kein Zufall, wenn man bedenkt, daß Rosminis Verfassungsskizze nicht auf die Beschränkung einer wie auch immer gearteten vorgängigen *Souveränität* zielt, wie es Montesquieu in anti-absolutistischer Stoßrichtung durch die Unterscheidung verschiedener (nicht gleichrangiger !) Gewalten beabsichtigte (eine "Teilung" oder "Trennung" der Gewalten, wie sie klassischerweise Montesquieu zugeschrieben wird, ist im *Geist der Gesetze* tatsächlich nur in Ansätzen erkennbar !).



repräsentierte die judikative Gewalt aufgrund ihres Wahlmodus die ganze Gesellschaft. Während die Identität von Regierenden und Regierten nach demokratischem Muster Rosmini problematisch, weil korruptionsanfällig schien, hielt er in der Rechtspflege eine enge Anbindung des Gerichts an das Volk für notwendig - nicht im Sinne der Abhängigkeit der richterlichen Entscheidung, sondern im Sinne der demokratisch-konsensualen Zustimmung zum Amtsinhaber. Die Einstimmigkeit, die für diese Wahl gefordert wurde, sicherte die Urteilsakzeptanz und sorgte dafür, daß sich die Gesellschaft im Richterspruch wiedererkannte.

Anders als das Verwaltungsamt erforderte das Richteramt kein spezifisches Expertenwissen, sondern eine allgemeine kluge Urteilsfähigkeit. Ausdrücklich gebrauchte Rosmini den Ausdruck "ein kluger Mann" als Synonym für "Richter" und berief sich auf die römische Figur des *vir probus*.<sup>1612</sup> Einem Gemeindemitglied von allseits anerkannter Autorität und Vertrauenswürdigkeit sollten mögliche Streitfälle vorgetragen werden. Der Richter durfte also nicht von einer wie auch immer gearteten Obrigkeit eingesetzt werden, sondern der Volkswille sollte ihn berufen. Die Einstimmigkeit (it. *unanimità*), die zur Richterwahl notwendig war, bezeichnete also nicht nur eine äußere, numerische Größe, sondern entsprach auch einer inneren übereinstimmenden Haltung der Gesellschaftsmitglieder, die ihr gemeinschaftliches Vertrauen in "einmütiger Zustimmung" auf die Figur des Richters projizierten. Dies war besonders wichtig im Umgang mit der Verfassung selbst. Denn in Rosminis Modell-Entwurf der *società civile* wurde die Berufung der judikativen Gewalt in dem Moment erforderlich, in dem sich die "gesellschaftlichen Verträge" (it. *patti sociali*), also jene Basisvereinbarungen, durch die die Gesellschaft gegründet worden war, als auslegungsbedürftig erwiesen und auch die gemeinsame Beratung und der Versuch der einvernehmlichen Klärung seitens der *sozii* nicht weiterführten. Dann sollte einem Richter die juristische Hermeneutik der Verträge übertragen werden.<sup>1613</sup>

Auf die genannte Vorbedingung, also die gemeinschaftliche Beratung und den friedlichen Einigungsversuch *ohne* fremde Hilfe, legte Rosmini allerdings großen Wert. Er unterstrich damit die Tatsache, daß die Gesellschaft *im Prinzip* selbstgenügsam war, das heißt, ohne Ämter, Mandate und Gewalten auskommen konnte. Die gemeinsame Beratung und

<sup>1612</sup> So auch bei Montesquieu: Die richterliche Befugnis soll von Personen ausgeübt werden, die für begrenzte Zeit "aus dem Volkskörper ausgesucht werden". Diese Befugnis ist "weder mit einem bestimmten Stand noch einem bestimmten Beruf verbunden," in: *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 11, Kap. 6, S. 214.

<sup>1613</sup> Zur Tradition einer solchen "Verfassungsgerichtsbarkeit", vgl. R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, cit., S. 70 ff.; zu Rosminis Idee der Verfassungsgerichtsbarkeit, vgl. M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.; ders., *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosmينiano*, cit.

Entscheidungsfindung stellte das ureigenste, natürliche, autarke Selbstregulierungsinstrument der Gesellschaft dar.

Immer wieder hat Rosmini daher betont, daß das oberste Gebot der Gesellschaft die "gemeinsame Beratung", die "einvernehmliche Beseitigung von Mißverständnissen", der "freundschaftliche Ausgleich", die "freundschaftliche Beilegung der Differenzen" sowie die "friedliche Einigung" war, kurz: die Konsultation unter dem Diktat des absoluten Friedlichkeitsgebots. Dies machte die eigentliche Substanz von Gesellschaft überhaupt aus. Zwar gehörte die Verpflichtung zum Verzicht auf Gewaltanwendung zur allgemeinen Ethik, die der Gesellschaft vorauslag, aber sie gehörte auch, Rosmini zufolge, zur besonderen Ethik der Gesellschaft, das heißt, sie entstammte "dem inneren Wesen der Gesellschaft selbst". Das Friedlichkeitsgebot zählte nämlich zu den Normen, die jeder Bürger zwecks bestmöglicher gemeinsamer Anstrengung für das Gemeinwohl zu befolgen hatte. Insofern Streit und Gewalt die Erreichung dieses Ziels behinderten, gehörte ihre Vermeidung zum Anforderungskatalog an gesellschaftsadäquates Verhalten. Gewaltverzicht war also im rosminischen Modell die Folge der konstruktiv-positiven Gesellschaftsgestaltung und nicht Folge der zwangsweisen Preisgabe eines ursprünglichen individuellen Selbstverteidigungsrechts respektive Folge der machtvollen Unterdrückung des Aggressionstrieb, wie es der Klassiker des Vertragsdenkens, Thomas Hobbes, gelehrt hatte.<sup>1614</sup>

Nun konnten sich jedoch, wie gesagt, die *patti sociali* auch nach friedfertiger Beratung als auslegungsbedürftig erweisen. Dann mußte ein Richter gewählt werden. Ihm oblag es, zu bestimmen, "wie die gesellschaftlichen Verträge interpretiert werden müssen". Rosmini hat in diesem Vorgang der Auslegung der konstitutionellen Verträge einen wichtigen Moment des gesellschaftlichen Fortschritts gesehen.<sup>1615</sup> Auch daran ist seine außergewöhnliche

---

<sup>1614</sup> Zur Begründung des Gewaltmonopols des Staates bei Hobbes und Rousseau, vgl. L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, cit., S. 172 ff.; sowie H. Ottmann, *Thomas Hobbes: Widersprüche einer extremen Philosophie der Macht*, cit.

<sup>1615</sup> Das Gericht ist bei Rosmini nicht nur Schlichter in Streitfällen, sondern auch Interpret der Verfassung. Beide Funktionen werden in der *Philosophie des Rechts* weiter ausgearbeitet. Dort spielt das Gericht unter der Bezeichnung "tribunale politico" eine zentrale Rolle. Dieser Begriff darf nicht im Sinne einer Interessen- oder Klassenpolitik mißverstanden werden. Das "politische Gericht" ist das unabhängige *Rechtsschutzinstrument* für alle Bürger zum Schutz ihrer Rechte als *Personen*. Alle Bürger haben das Recht, die Richter zu wählen und das Gericht anzurufen, wenn sie ihre Rechte verletzt sehen. Hier sieht Rosmini also (im Gegensatz zum Zugang zur politischen *Verwaltung/Regierung*) keine Zugangsbeschränkung durch Besitz vor. Zur Idee des "tribunale politico" bei Rosmini vgl. F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 120 ff.; die Eigenschaften des "tribunale politico" als Verfassungsgericht und als "Hüter" der Verfassung hat besonders M. Nicoletti herausgearbeitet, vgl. ders., *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit.; ders., *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*; ders., *Genesi e sviluppo dell'idea di un "Tribunale politico"*, in: G. Beschini/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 1, S. 499-510; ders., *La riflessione politica di Rosmini: quale costituzione per l'Italia ?*, cit.; ders., *Ein "Hüter der Verfassung" im politischen Denken Italiens im 19. Jahrhundert: Antonio Rosmini und die Konzeption eines "politischen Gerichts"*, cit.

Hochschätzung der richterlichen Funktion ablesbar.<sup>1616</sup> Weit mehr als im *Verwalter*, der Vorgegebenes nur zweckadäquat zu regeln hatte, sah er im *Richter* den Agenten des Fortschritts, insofern dieser den vitalen Kern der Gesellschaft - die Verträge und Vereinbarungen - verbesserte.<sup>1617</sup> Die richterliche hermeneutische Arbeit trug zur Rationalisierung der gesellschaftlichen Bindungen bei, verschaffte ihnen größere Transparenz und Eindeutigkeit und erfüllt damit zentrale Fortschrittskriterien. Dabei sah er ausdrücklich die Möglichkeit vor, daß diese Auslegung der *patti sociali* ein Gemeinschaftswerk sein konnte, an dem die Gesellschaftsmitglieder mitwirkten. Wie dies institutionalisiert werden konnte, hat er nicht spezifiziert. Der Gedanke als solcher aber verrät, welch überragende Bedeutung er der Nähe der Bürger zur Gerichtsbarkeit und dem dadurch geförderten Verfassungsbewußtsein für die Prosperität des Gemeinwesens beigemessen hat.<sup>1618</sup>

Dies galt auch dann, wenn es sich nicht um Verfassungsfragen, sondern um Streitfälle zwischen einzelnen *sozii* oder Gesellschaftsgruppen handelte. Hier gelangte Rosmini an einen besonders delikaten Punkt seiner Verfassungskonstruktion: Das Richteramt, so hatte ich zuvor gesagt, nahm aufgrund des Wahlmodus eine sozial-identifikatorische Funktion wahr, und zwar dank einer konsensual-demokratischen Zustimmung, nicht infolge demokratischer Mehrheitsverhältnisse. Was für das Wahlverfahren beim Zustandekommen des Amtes galt, sollte seines Erachtens auch für das Produkt, also für die richterliche Entscheidung gelten: Der Richter durfte *nicht* als Repräsentant der Mehrheit mißverstanden werden, weder im Sinne einer Begünstigung der Mehrheit durch den Richterspruch noch in dem Sinne, "als sei sein Urteil gleich dem Urteil der Mehrheit". Gerade deswegen hat Rosmini den Einstimmigkeitsmodus bei der Richterwahl so stark hervorgehoben, weil er ihm ein Garant dafür zu sein schien, daß die Judikative nicht zugunsten der Mehrheit entschied und daß sie nicht als Ausdruck eines Mehrheitsvotums fehlgedeutet wurde. Sie hatte *super partes* zu urteilen, selbst wenn es sich bei der einen Partei zahlenmäßig um die *maior pars* handelte.<sup>1619</sup>

---

<sup>1616</sup> Wichtiges Material liefert ihm auch hier A. de Tocquevilles Bericht über die Bedeutung der "richterlichen Gewalt" in den Vereinigten Staaten, vgl. *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 6, S. 143 ff., sowie Kap. 8 (Abschnitt "Hoher Rang des Obersten Gerichtshofs innerhalb der großen Staatsgewalten"), S. 217 ff. Tocquevilles Definition des amerikanischen Obersten Gerichtshofs findet sich in Rosminis Definition des "Richters" wieder. Allerdings sieht seine Verfassungsskizze trotz der Bezeichnung "tribunale politico" keine *politische* Rolle des Richters vor, so wie sie Tocqueville für die reale Situation der USA beschreibt, ebd., S. 218 ff.

<sup>1617</sup> Seine Überzeugung von der Notwendigkeit einer unabhängigen Rechtspflege und seine Hochschätzung für den Verfassungsgerichtshof decken sich mit den Grundprinzipien der amerikanischen Verfassung, vgl. J. M. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten*, cit., S. 255 ff.

<sup>1618</sup> M. Nicoletti macht darauf aufmerksam, daß die Befähigung und Berechtigung aller Bürger zur Wahl der Richter im Rahmen der *società civile* ihr Pendant in Form des "Wahrheitsausweises" hat, den alle Mitglieder der *società religiosa* besitzen, vgl. ders., *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., hier S. 284 ff.

<sup>1619</sup> Eine freie bürgerliche Gesellschaft liegt nur vor, wenn ausgeschlossen ist, daß *Mehrheitsvotum* und *Recht* gleichgesetzt werden; entsprechend konstatierte J. E. Dalberg Acton: "Das sicherste Kriterium für die wirkliche

"Der Richter repräsentiert also nicht die Mehrheit, sondern er repräsentiert alle Mitglieder ohne Ausnahme", lautete daher ein Kernsatz seiner politischen Philosophie.

### **IX.3.) Legitimität und Mehrheit**

Aus dieser Maxime leitete Rosmini umgekehrt das Verdikt gegen das numerische Prinzip der Mehrheitsentscheidung ab: Die Mehrheit besaß nicht *per se* eine größere Legitimität als die Minderheit. Zahlenmäßige Überlegenheit konnte in rechtlichen und sittlichen Fragen keine überlegene Urteilskompetenz für sich beanspruchen (ebensowenig wie es die überlegene physische oder ökonomische Stärke tun konnte). Es gab in Rosminis Augen keinen zwingenden Grund dafür, die Mehrheit zur Entscheidungsinstanz zu erklären, jedenfalls nicht dort, wo die Rechte und Pflichten der Bürger involviert waren.<sup>1620</sup>

Die Grenzen waren dabei allerdings fließend, und Rosminis Diskurs oszillierte zwischen der im engeren Sinne jurisdiktionalen Ebene, der Ebene des sittlichen Urteils und der im weiteren Sinne "politischen" Sphäre. Unbestimmt blieb, wo die eine begann und die andere endete, zumal die politische Philosophie keine exakte Abgrenzung zwischen den Gewalten, speziell zwischen Legislative und Judikative, vornahm. Fest stand für ihn allein, daß die Mehrheit nicht schon an sich, *qua* Mehrheit, Entscheidungsbefugnis besitzen oder eine politische Gewalt beherrschen sollte; sie sollte nicht, wie sich Rosmini ausdrückte, "Richterin" sein, wobei die Art und der Umfang der ihr entzogenen Entscheidungen nicht absolut galten und ein für allemal festgelegt waren, sondern wiederum zur Verhandlungsmasse bei der Vertragschließung gehörten. Denn die scheinbar eindeutige Absage an das demokratische Mehrheitsprinzip wurde durch die bereits zitierte Einschränkung wieder zurückgenommen, die besagte, daß die Mehrheit sehr wohl Entscheidungsinstanz sein konnte, wenn es entsprechend im konsensual verabredeten Grundvertrag der Gesellschaft formuliert wurde. Wenn darin das demokratische Mehrheitsprinzip festgeschrieben wurde, wenn also einstimmig vertraglich vereinbart wurde, daß Entscheidungen über die Rechte der Bürger durch das Votum der Mehrheit gefällt werden sollten, dann war die Mehrheit tatsächlich als "Richterin" legitimiert.

Aber selbst wenn dies geschah, wenn also vertraglich die Einführung des Mehrheitsprinzips vereinbart wurde, handelte es sich, Rosmini zufolge, lediglich um einen *Verfahrensmodus* zur

---

Freiheit eines Landes ist der Grad der Sicherheit seiner Minderheiten", in: *The History of Freedom in Antiquity* (1877), in: ders., *Essays on Freedom and Power*, New York 1955, S. 56.

<sup>1620</sup> In dieser Hinsicht besteht Einklang mit Rousseau, für den der dem Gemeinwohl verpflichtete Gemeinwille nicht identisch mit dem Mehrheitswillen ist, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 4, Kap. 2 ("Von den Abstimmungen"), S. 116 f.; zum Vorrang des *Rechts* vor den "Zahlenverhältnissen" bei Rousseau, vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 304 ff.

Etablierung einer politischen Gewalt und Entscheidungsinstanz. Als solche blieb auch die Mehrheit an das Postulat gebunden, daß sie nicht sich selbst als Mehrheit, sondern "alle Mitglieder ohne Ausnahme" zu repräsentieren hatte. Für einen fatalen Irrtum hielt Rosmini die Idee, die Mehrheit sei als demokratisch legitimierte, zahlenmäßig stärkere Gruppe berechtigt, ihre *Mehrheitsinteressen* durchzusetzen. Ein solcher Zustand ähnelte seines Erachtens dem Naturzustand, in dem der Stärkere sein "Recht" durchsetzte. Denn das Entscheidende war: Was die rechtsprechende Gewalt anging, galten nicht einmal die Gesellschaft insgesamt und ihr kollektives Wohl als Richtmaß, sondern *die Gerechtigkeit*, jenseits aller Utilitäts- und Gemeinwohlerwägungen. Allein der Gerechtigkeit war die richterliche Entscheidung verpflichtet, unabhängig davon, wie sich die entsprechende Instanz personell zusammensetzte.<sup>1621</sup>

Ein solches Gerechtigkeitsverständnis hielt Rosmini für das einzig sichere Fundament der *società civile*: Nur so verstanden, bildete die Gerechtigkeit "die unverrückbare Grundlage der Gesellschaft".<sup>1622</sup> Eben weil die Gerechtigkeit als Garantie der politischen Stabilität jedem anderen staatlichen Attribut, beispielsweise der militärischen Stärke oder dem Wohlstand, überlegen war, kam der Frage, wie sie gesellschaftlich-politisch herzustellen war, höchste Bedeutung zu. Auf die Frage nach der Quelle von Gerechtigkeit antwortete er, indem er mit aller Entschiedenheit jene Auffassung zurückwies, die besagte, was Gerechtigkeit sei, werde jeweils gesellschaftlich ermittelt, durch den Zeitgeist bestimmt, durch Eliten oder Interessengruppen vorgegeben oder an der Mehrheitsmeinung orientiert.<sup>1623</sup> Gerechtigkeit war nämlich in seinen Augen kein Menschenprodukt und auch nicht zeitlich relativ, sondern göttlichen Ursprungs und ewig in ihrer Geltung. So konstatierte er:

"Grundlage ist die Gerechtigkeit, die ebenso wie die Wahrheit von ihrer Natur her unabhängig vom gesamten Menschengeschlecht ist."<sup>1624</sup>

Wie aber wurde sie in die Gesellschaft übertragen ? Und weiter: Was machte aus staatlichen Gewalten *legitime* Gewalten ? Prämisse dafür war die Anerkennung, daß der ewige *Nomos* keine Schöpfung war (gewiß nicht des Menschen, aber nicht einmal Gottes) und daß er nicht *gemacht*, sondern lediglich *aufgefunden* werden konnte. Die Legitimität staatlicher Gewalten

<sup>1621</sup> Zur Tradition dieses Rechts- und Gerechtigkeitsbegriffs vgl. R. Marcic, *Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamentalontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart*, cit., hier besonders S. 549 ff.

<sup>1622</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 386-387.

<sup>1623</sup> Entsprechend listet er in dem *Verfassungsentwurf für das Königreich Oberitalien* die despotischen Verfallsformen des Rechtsmißbrauchs auf, als da sind: der Despotismus der absoluten Monarchie, derjenige des Volkes, der Mehrheit, der Kammern, der legislativen Gewalt und der Staatsgesellschaft insgesamt, vgl. *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in: *Progetti di Costituzione*, cit., S. 275 ff.

<sup>1624</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 378.

und die staatliche Rechtspraxis hingen von dieser Anerkennung ab. Wenn sie fehlte, traten innerweltliche Gewalten als alleinige Produzenten von Recht und Gerechtigkeit auf. Rosmini hat immer wieder betont, daß es sich hierbei um eine Fundamentalalternative handelte, bei der es nur ein Entweder-Oder gab. Wenn die transzendente, absolute Qualität der Gerechtigkeit einmal bestritten wurde, war es im folgenden unerheblich, ob *die Gesellschaft* oder *der Monarch* oder eine auf *die Mehrheit* gestützte Legislative festlegte, was *gerecht* war.

Er besaß wenig Vertrauen in die Fähigkeit der Mehrheit, auf die Durchsetzung ihrer Interessen als stärkere gesellschaftliche Gruppe zu verzichten und im Sinne der Gesamtgesellschaft zu entscheiden oder sich gar von abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien leiten zu lassen. Das führte zu einer Zuspitzung seiner Demokratiekritik im Zusammenhang mit der Erörterung der Frage, unter welchen Umständen Gewaltanwendung in der Gesellschaft legitimiert werden konnte:

Eine mit Sanktionsbefugnis ausgestattete Gewalt wurde erst notwendig, so konstatierte er, wenn die rechtsprechende Gewalt nicht mehr ausreichte, um den "guten Gang der gesellschaftlichen Angelegenheiten" zu sichern. Das war dann der Fall, wenn die Bürger aus "bösem Willen" den Anordnungen der Verwaltung nicht nachkamen, die Schlichtungssprüche des Gerichts nicht akzeptierten oder sonstwie den "sozialen Gehorsam" verweigerten. Zu dessen Durchsetzung bedurften dann Verwaltung und Rechtsprechung der Gewalt, die Rosmini mit dem Attribut "gesellschaftlich" versah, um ihre Legitimität anzuzeigen, obwohl sie gemäß seiner Ausgangshypothese etwas Gesellschaftsfremdes darstellte. Diese *forza sociale* mußte eingesetzt werden, um die widerspenstigen Bürger zur Einhaltung ihrer Bürgerpflichten zu zwingen, einschließlich der Entschädigungspflicht, falls der Gesellschaft durch die Pflichtverletzung einzelner ein Schaden entstanden war. Auch oblag der *forza sociale* die Gefahrenprävention.

Doch trotz der scheinbar eindeutigen Bestimmung der Zweckmäßigkeit einer solchen Gewaltanwendung hob er einen wichtigen Punkt hervor: Die Legitimität der so definierten Gewalt sagte noch nichts darüber aus, *wem* die Gewaltanwendung legitimerweise zustand. Auf diese Frage gab er eine überraschende Antwort mit revolutionär-liberalen Implikationen: Zur Gewaltanwendung war weder die Gesellschaft *als solche* berechtigt, noch - absolut gesprochen - die Mehrheit, noch einer Minderheit, noch ein einzelner. Berechtigt, Gewalt anzuwenden, war hingegen ausschließlich derjenige, so lautete seine Formulierung, auf dessen Seite sich die Gerechtigkeit befand. Gewalt war ausschließlich zur Durchsetzung der Gerechtigkeit legitimiert, aber keine Institution, keine gesellschaftliche Gruppe und kein

Individuum konnte *per se* für sich einen rechtmäßigen Anspruch auf Gewaltanwendung erheben. Rosmini hat dieses Prinzip radikal zu Ende gedacht:

"Wenn die Mehrheit Unrecht hat und die Minderheit Recht hat, steht der rechtmäßige Gebrauch von Gewalt nach dem gesellschaftlichen Recht letzterer zu. Es könnte sein, daß ein einziges Mitglied gegen alle anderen steht. Wenn sich alle anderen zusammengetan haben, um diesem einen Mitglied Unrecht und Ungerechtigkeit widerfahren zu lassen, dann steht diesem einen gegen alle anderen die Anwendung von Gewalt zu."<sup>1625</sup>

Die extreme Zuspitzung legte das Dilemma offen, das dem Gerechtigkeitsprinzip innewohnte. Wozu diene das Wissen um die Gerechtigkeit der eigenen Sache bei faktischer Unterlegenheit? Die Schwäche des Individuums wurde nicht dadurch überwunden, daß es Recht hatte. Aber entscheidend war für Rosmini die umgekehrte Schlußfolgerung, daß nämlich der einzelne nicht etwa deswegen im Unrecht war, weil er schwächer war. Die Unterlegenheit eines einzelnen oder einer Minderheit *in puncto* Zahl und Stärke sagte eben nichts über die Legitimität des Standpunktes aus. Recht und Macht verhielten sich nicht notwendigerweise interdependent oder proportional zueinander. Die Mehrheit konnte irren oder Unrecht verüben, und der einzelne oder eine Minderheit konnte im Recht und daher berechtigt sein, Anstrengungen zu unternehmen, um dieses Recht durchzusetzen.

Die Staatsgesellschaft und ihre Organe waren folglich Rosminis Überzeugung nach nicht *eo ipso* die Instanzen, die zu entscheiden hatten, wenn es zu einer Kollision von Rechtsauffassungen kam. Die formal-konstitutionelle Regelung, gemäß welcher die Regierung über die Einhaltung der Rechtsgrenzen zu wachen hatte, sagte noch nichts darüber aus, *wo* diese Grenzen verliefen. Der rosminische Verfassungsentwurf sah vor, daß in schieflich-friedlichem Verfahren Kompromißlösungen erarbeitet werden sollten, und zwar als bürgerliche *Pflicht*, nicht als fakultative Möglichkeit. Dies betraf aber die Streitfälle der *sozii* untereinander, nicht die vorgängige Frage der *Definition* jener Rechte, die die Regierung zu schützen und zu fördern hatte.

Gemäß der radikaldemokratischen Lesart, in der Ingeborg Maus Kant interpretiert hat, war bei diesem das Volk nicht nur souveräner Richter in eigener Sache, sondern eben auch autonomer Gesetzgeber, der die Grenzen aus eigener Machtvollkommenheit selbst festlegte.<sup>1626</sup> Diese Lösung hat Rosmini verworfen. Er hat den möglicherweise daraus erwachsenden Konflikt sehr klar erkannt, aber er hat keinen institutionellen Ausweg gesehen. Eine Kollision divergierender Urteile darüber, wann eine bestimmte Form von Lebensgestaltung als individuelles "Recht auf Glück" zu gelten hatte und schützenswert war, erschien ihm als ein

<sup>1625</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 183.

<sup>1626</sup> Vgl. I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., passim, z.B. S. 148 ff.

so außerordentlich problematischer Fall für die Gesellschaft, daß er von einem *casus belli* zwischen der Staatsmacht und dem einzelnen Bürger sprach.<sup>1627</sup> "Kriegsfall" bedeutete das Verlassen der gesellschaftlichen, konstitutionellen Spielregeln und den Rückfall in einen Zustand, in dem ein vermeintliches "Recht" des Stärkeren galt. Damit war das übliche Verfahren der Anrufung eines durch beide Parteien ausgewählten Schiedsgerichts zumindest nicht mehr zwingend vorgeschrieben. Eine solche Frontstellung erschien ihm als Symptom einer schweren Existenzkrise der Gesellschaft, weil sie genau das nicht mehr leistete, was ihr Wesen ausmachte, nämlich die konsensuelle Verständigung darüber, was das "Wohl" der Gemeinschaft war und wie man dieses Gemeinwohl erreichen wollte. Ganz vermeiden, so schien ihm, ließen sich solche Konflikte nicht. Bestenfalls war es möglich, sie durch verfeinerte Verfahrensmodalitäten abzumildern.<sup>1628</sup>

Man kann zugespitzt sagen, daß für Rosmini die Differenz zwischen "Recht haben" und "Recht bekommen" die Grenze der staatlich legitimierten Gewalt darstellte. Die Staatsgewalt konnte zur Rechtsdurchsetzung verhelfen oder diese verweigern; es lag aber nicht in ihrer Autorität, darüber zu verfügen, wer Recht hatte.<sup>1629</sup> Rosmini unterstrich damit nicht nur allgemein den Vorrang der Gerechtigkeit vor jedweder Form von Machtkalkül und Opportunitätsdenken, sondern auch den Vorrang des einzelnen gegenüber der Gesellschaft: Die Gesellschaft war keineswegs an und für sich sanktionsbefugt, sondern nur insofern der Bürger die gemeinschaftlich aufgestellten Regeln *böswillig* verletzte. Überschritt sie diese Kompetenz, betrachtete Rosmini den einzelnen als berechtigt, seinerseits Gewalt anzuwenden. Die Anarchie, die daraus folgte, hat er zwar nicht ausdrücklich billigend in Kauf genommen, aber er hat sie für die unausweichliche Konsequenz despotischer Übergriffe seitens der Staatsgesellschaft gehalten. Selbstverständlich sollten aber auch die Gegengewalt und die individuelle Rechtsverteidigung, die Rosmini gegen die despotische Zumutung explizit legitimierte, nicht einfach beliebig, nach privatem Gutdünken, ohne Prüfung und

<sup>1627</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 244.

<sup>1628</sup> So heißt es in dem *Verfassungsentwurf für das Königreich Oberitalien*: "Die *società civile* ist schon fast perfekt, wenn es eine Regierungsgewalt gibt (*potere governativo*), die alle Ungerechtigkeiten zwischen den privaten Bürgern verbietet beziehungsweise bestraft, und wenn es gleichzeitig eine Verfassung gibt, die imstande ist, alle Ungerechtigkeiten zu verbieten oder zu sanktionieren, die die Regierungsgewalt selbst begehen kann. Aber ich habe auch gesagt, daß die größte Schwierigkeit darin besteht, eine solche Verfassung zu finden, das heißt, einen Weg zu finden, um die Regierung zu bremsen und zu verhindern, daß sie die Macht mißbraucht, ohne daß zugleich ihre Stärke und Autorität nachläßt, um die privaten Ungerechtigkeiten zu unterdrücken", vgl. *La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in: *Progetti di Costituzione*, cit., S. 274 f.

<sup>1629</sup> So heißt es in der *Philosophie des Rechts*: "Es gibt auf der einen Seite das Recht, Gebrauch von den *eigenen* Gütern zu machen und das Recht, die Modalität der Rechte *der anderen* zu regeln. Auf der anderen Seite steht die Pflicht, zuzulassen, daß *die anderen* Gebrauch von ihren Gütern machen und ebenfalls die Modalität unserer *eigenen* Rechte regeln. Darauf beschränkt sich in der *società civile* das Recht zu befehlen und die Pflicht zu gehorchen. [...] Das Recht der Regierung zu befehlen beschränkt sich also auf das Recht, festzustellen, welches die Modalität der Rechte ist, die zum Wohle aller die geeignetste ist", in: *Filosofia del diritto*, cit., Bd. 2, Nr. 2213 ff.



Verfahrenshürden angewandt werden dürfen. So unterstanden auch Streitfälle zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft zunächst der Verpflichtung, sich auf ein von beiden Seiten akzeptiertes *Gericht* zu verständigen. Nur wenn die Übergabe des Streitfalls an ein von beiden Parteien gewähltes Gericht verweigert wurde, war der Einsatz von Gewalt gerechtfertigt. Ebenso mußte verfahren werden, wenn es zum Streit zwischen der Gesellschaft und einzelnen Mandatsträgern kam.

Von Seiten der Gesellschaft wurde die Gewaltanwendung einem Amt übertragen, das Rosmini als *Vorstand der gesellschaftlichen Gewalt* bezeichnete (it. *capo della forza sociale*). Dessen Aufgabe bestand darin, notfalls unter Einsatz von Zwang, für die Einhaltung der Verfahren zu sorgen, worunter er in erster Linie die Befolgung der bürgerlichen Pflichten verstand, also der Friedenspflicht, der Einigungspflicht, der Verpflichtung zur Richterwahl sowie der Verpflichtung zur Urteilsakzeptanz.

In der Konstellation der politischen Gewalten und im Zusammenspiel zwischen der Gesellschaft und den Regierungsinstanzen besaß die richterliche Gewalt die zentrale Stellung. Auf sie hin waren sämtliche gesellschaftlichen Entscheidungsfindungsprozesse orientiert. Mit ihrem außerordentlichen Gewicht trat sie in Rosminis Konstruktion an die Stelle der Legislative, für die er keine eigene Instanz vorsah. Ein Parlament wurde weder als Repräsentanz noch als gesetzgebendes oder beratendes Gremium eingerichtet.<sup>1630</sup> Das Gerüst der rosminischen Modellgesellschaft basierte eindeutig auf der Vorstellung, daß eine einmal geschaffene und im Konsens verabschiedete Verfassung im Weiteren nur noch ausgelegt und vielleicht partiell ergänzt werden mußte – wobei das Vorbild der *amendments* der amerikanischen Verfassung offensichtlich ist.<sup>1631</sup> Dafür war das starke, einstimmig gewählte Gericht zuständig, aber keine parlamentarische Volks- oder Körperschaftsvertretung.<sup>1632</sup> Mit dieser Leerstelle trat Rosmini gegen den dominierenden Trend der Rechtswissenschaft und

<sup>1630</sup> Im Parlament als Legislative vermutet Rosmini nicht (wie Kant) die vernünftige Allgemeinheit der Willensbildung, sondern (wie die amerikanischen Verfassungsväter) die Unvernunft partikularer gesellschaftlicher Interessen. Während jedoch der *Federalist* Kontrollen des Legislativ-Willens durch separate Gewalten vorschlägt (vor allem durch die verfassungsgerichtliche Normenkontrolle), schaltet Rosmini die Legislative als eigenständige Instanz (des nicht vorhandenen Souveräns) ganz aus und verteilt ihre *Funktionen* auf "Verwaltung" einerseits und "Rechtsprechung" andererseits; zum amerikanischen Modell, vgl. auch E. Fraenkel, *Das amerikanische Regierungssystem. Eine politologische Analyse*, Köln/Opladen <sup>2</sup>1962, hier S. 32 ff.

<sup>1631</sup> Zum Verhältnis von *Verfassung* und *amendments* in den Vereinigten Staaten, vgl. J. M. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten*, cit., Kap. 1 ("Die Entstehung der Verfassung"), S. 21 ff.

<sup>1632</sup> Dabei läßt sich m.E. das Erbe zweier unterschiedlicher Traditionslinien erkennen: Da ist zum einen Rousseaus kompromißlose Absage an die legislative Auffassung des Rechts im konstitutionellen Rahmen. Bei Rousseau ist das Volk *Richter und Hüter* des Gesetzes, aber nicht *Gesetzgeber* oder gar *Gesetzesmanipulator*. Wie Giovanni Sartori geschrieben hat, dachte Rousseau keinesfalls an den gesetzgebenden Volkswillen, sondern verlangte die Befreiung des Menschen durch eine unpersönliche Regierung der Gesetze, die dem Willen entzogen waren (vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., S. 304-310, sowie S. 37 ff. zum Problem der "Repräsentation"); da ist zum anderen Montesquieus Idee von einer "repräsentierenden Körperschaft", die

politischen Theorie im 19. Jahrhundert an, die durchgängig in der Gesetzgebungssouveränität den charakteristischen Grundzug von Staatlichkeit sahen.<sup>1633</sup> Er selbst knüpfte hingegen an das Modell des *parlement*-Gerichtshofs an, die zentrale Institution des vorrevolutionären Frankreich.<sup>1634</sup> Aber er wies auch voraus auf das liberale Modell einer nicht legislativ reglementierten, sondern weitestgehend selbstregulierten *società civile*, die sich darauf beschränken konnte, mit Hilfe eines Verfassungsgerichtshofs ihr grundgesetzliches Vertragswerk vorsichtig weiterzuentwickeln und Streitfälle zu lösen.<sup>1635</sup> Gemäß dieser Lehre war der Konstitutionalismus dem Parlamentarismus überlegen, so wie die stark aufgewertete Judikative der Legislative überlegen war.<sup>1636</sup>

Die Judikative, so wie sie Rosmini vorschwebte, antwortete auf zwei aus seiner Sicht zentrale politisch-soziale Erfordernisse: Sie repräsentierte, aufgrund ihres Wahlmodus, den maximalen Ausdruck des gesellschaftlichen Konsenses. Aber sie war diesem, anders als eine parlamentarische Legislative, weder verpflichtet noch von ihm abhängig. Sie war kein Derivat einer vorrangigen Autorität "von unten", sondern eine Instanz *sui generis* und *sui juris*, ausschließlich der Gerechtigkeit verpflichtet. Das immense Vertrauen, das Rosmini der Institution des Gerichtshofs entgegenbrachte, wurde nicht zuletzt daran deutlich, daß er einen einzigen Konfliktfall explizit benannte, für den er in den konstitutionellen Schlichtungsverfahren keine wirklich befriedigende Lösung sah. Es war der Fall des Machtmißbrauchs durch den *Vorstand der gesellschaftlichen Gewalt*. Jede andere Form von Dissens, sei es zwischen den Bürgern untereinander, sei es zwischen den Bürgern und einzelnen Regierungsämtern, konnte, so glaubte er, durch Gerichtsverfahren und

---

Gesetze schafft und die kontrolliert, daß die Gesetze richtig angewendet werden, vgl. *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 11, Kap. 6, S. 217 f.

<sup>1633</sup> Vgl. M. Goldie, *Absolutismus, Parlamentarismus und Revolution in England*, cit., hier S. 276 ff.; sowie A. G. Manca, *Introduzione*, zu A. G. Manca/W. Brauneder (Hg.), *L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata*, Bologna 2000, S. 9-48; vgl. auch für das Beispiel Frankreichs, an dem sich Rosmini kritisch orientiert A. Laquière, *Le Parlement, organe de contrôle du gouvernement dans la France de la Restauration et de la Monarchie de Juillet*, ebd., S. 175-192.

<sup>1634</sup> Dazu ausführlich V. Matthieu, *Etica e politica: la mediazione del diritto*, cit., hier S. 213 ff.

<sup>1635</sup> Hauptsächlich mit Blick auf diese allgemein zugängliche Verfassungsgerichtsbarkeit spricht die neuere Rosmini-Forschung übereinstimmend vom *Rechtsstaat* bei Rosmini: Mario D'Addio interpretiert den Rechtsstaat der rosminischen Verfassung als institutionelle "Projektion" des Rechts-Wesens, das der Mensch selbst Rosmini zufolge darstellt, vgl. M. D'Addio, *Introduzione*, zu A. Rosmini, *Scritti politici*, cit., S. 20; ders., *Libertà e appagamento*, cit., S. 187 ff.; ähnlich auch G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea*, cit., S. 261 f.; allgemein zur Entwicklung des Rechtsstaates vgl. E. W. Böckenförde, *Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, cit., S. 143-169; sowie D. Merten, *Zum Rechtsstaat des Grundgesetzes*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, cit., S. 255-274. Die dort kritisierte Entwicklung zum "Richterstaat" als weiteren Schritt in der Entwicklung von der "Herrschaft der Gesetze" zur "Herrschaft der Gesetzgeber" hätte Rosmini wahrscheinlich nicht mißfallen, insofern es eine weitere Beschränkung der Legislative bedeutet hätte.

<sup>1636</sup> Diese Aufwertung der Rechtssprechung markiert sozusagen Rosminis größte Distanz von Montesquieu, der in *Vom Geist der Gesetze* die "richterliche Befugnis" so einrichten will, daß die "Gerichtsbefugnis, so gefürchtet sie unter den Menschen ist, sozusagen unsichtbar und nichtig" ist: "Unter den drei von uns besprochenen Befugnissen ist die richterliche gewissermaßen gar keine", vgl. Buch 11, Kap. 6, S. 214 und S. 217.

Schiedsspruch beigelegt werden. In dem Fall jedoch, daß diejenige politische Gewalt, die auch über die materiale Gewalt gebot, die Vereinbarungen einseitig aufkündigte, gab es keine schlüssigen Verfahrensregeln und keine Schiedsinstanz. Rosmini sprach daher von einem "casus belli" zwischen der Gesellschaft und dem Usurpator. Er sah in einem solchen Fall das schwerste Unglück für das Gemeinwesen, insofern er einen Rückfall in die Anarchie eines vorgesellschaftlichen Zustandes darstellte. Entsprechend bezeichnete er den Versuch, ein konstitutionelles Instrumentarium zu entwickeln, das die Möglichkeit einer solchen Krise zumindest minimieren konnte, als die größte Herausforderung bei der Errichtung der Gesellschaft.

Die Überzeugung, daß es sich stets tatsächlich *nur* um ein "Minimieren" der Risiken des Machtmißbrauchs handeln konnte, stellte allerdings ebenfalls eine Prämisse der rosminischen politischen Philosophie dar. Auf die zentrale Frage der politischen Ordnung, welche Sicherheitsgarantien und Abwehrmechanismen sich gegen Herrschaftsmißbrauch und Macht-Entartung finden ließen, antwortete er, indem er der politisch-konstitutionellen Ebene die metapolitische Ebene des Bürgerethos vorschaltete. Das konstitutionelle Regelwerk war machtlos, wenn ihm nicht die geistig-moralische Verfassung der Bürger entsprach. Ihr attestierte er, die *entscheidende* Widerstandskraft gegen Herrschaft und Despotismus zu sein.<sup>1637</sup> Das bedeutete, daß die Freiheitsgarantien, die die staatliche Verfassung geben konnte, stets nur soviel wert waren wie die sittliche Verfassung des Volkes im Umgang mit ihnen. Das Vertrauen, das die Politik gemeinhin der Verfassungsordnung entgegenbrachte, hielt er für gefährlich naiv, wenn nicht erkannt wurde, daß der beste Schutz von politischer Freiheit und Gerechtigkeit in den freiheitlichen und gerechten Überzeugungen der Bürger lag, welche wiederum, Rosmini zufolge, um so fester verankert waren, je stärker sie aus einem religiös Fundus schöpfen konnten. Jenseits dieses Schutzes, lautete eine zentrale Diagnose seiner politischen Philosophie,

"denkt man sich vergebens politische Theorien aus. Alle Verfassungen und Regierungsformen, mit welcher Kunstfertigkeit sie auch immer erdacht sein mögen, haben eine Schwachstelle, durch die wie durch eine breite Bresche Gewalt, Despotismus und mörderische Willkür der besonders verschlagenen und der besonders lasterhaften Personen einfallen".<sup>1638</sup>

#### **IX.4.) Leistungsbezogene Ungleichheit und Autonomie der Verfassung**

<sup>1637</sup> So auch Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 11, Kap. 4, S. 211; zu Rosminis Überzeugung, daß keine noch so ausgefeilte Verfassungs- und Gesetzesteknik für sich die politische Freiheit garantieren kann, vgl. auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 186 ff.

<sup>1638</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 334.

Die Tatsache, daß es um der Funktionstüchtigkeit der *società civile* willen eine funktionale Ungleichheit unter ihren Mitgliedern geben konnte, stellt in Rosminis Augen keine Absage an die Gleichheitsidee als Fundament der Gesellschaft dar. Die assoziierten Personen waren in der entscheidenden Hinsicht als *gleich* zu betrachten, nämlich insofern sie alle das Gemeinwohl mitproduzierten und daran partizipierten. Der vorsichtige Umgang mit dem Begriff der *Gleichheit* sollte sicherstellen, daß ein *egalitärer* Gleichheitsbegriff vermieden wurde, der Unterschiede leugnete oder einzuebnen gedachte, von denen Rosmini sagte, daß sie "umständebedingt", aber nicht "wesenhaft" waren. *Wesenhaft gleich* waren alle Personen, die eine Gesellschaft bildeten, in ihrem Status als Zweck dieser Gesellschaft, als freie *sozii*. *Kontingent ungleich* waren sie durch bestimmte Bedingungen, denen die Gesellschaft von ihrer Struktur her unterworfen war. Die Frage mußte sein, ob diese Bedingungen tatsächlich lediglich als kontingent und also als veränderbar, überwindbar anzusehen waren oder ob sie notwendigerweise zu jedem Gesellschaftsaufbau gehörten. Welchen Status, welche Berechtigung besaß die Ungleichheit ?

Rosmini hat auch hier offensichtlich versucht, möglichst flexible Strukturen aufzuzeigen, die sich unterschiedlichen Situationen anpassen konnten. Zu diesem Zweck unterschied er zunächst zwischen der *gesellschaftlichen* Ungleichheit (it. *disuguaglianza sociale*) und anderen Formen von Ungleichheit, die mit materiellem und immateriellem Vermögen zu tun hatten. *Gesellschaftliche* Ungleichheit erschien ihm, im Gegensatz zu den anderen Formen der Ungleichheit, tatsächlich als eine notwendige Bedingung des Funktionierens von Gesellschaft - aber gerade dadurch, daß die *Funktionalität* der Ungleichheit betont wurde, wurde sie auch relativiert und instrumentell ausgelegt. Rosmini leitete sie aus der "natürlichen" Ordnung der Gesellschaft her, stattete sie jedoch nicht mit metaphysischer Legitimität aus, sondern mit einer Mischung aus utilitarischer Zweckmäßigkeit und Gerechtigkeitsgebot. Der Begriff "gesellschaftliche Ungleichheit", der im ersten Moment eher auf die *materiellen* Unterschiede zwischen den Bürgern hinzuweisen scheint, bezeichnete bei Rosmini also gerade nicht die ökonomischen Verhältnisse, sondern verwies auf ein notwendiges Instrument der *politischen* Organisation von Gesellschaft.

In diesem Sinne war "gesellschaftliche Ungleichheit" die funktionsnotwendige Folge des Zusammenlebens von Menschen, deren gemeinsames Handeln geregelt und gelenkt werden mußte. Sie ergab sich aus der Tatsache, daß, um des harmonischen Zusammenlebens willen, einige Personen eine bestimmte Kommandogewalt besitzen mußten, der dann andere Personen Folge zu leisten hatten. Dieses Faktum begründete die gesellschaftlich zulässige, ja erforderliche Ungleichheit. "Gesellschaftliche" Ungleichheit bezeichnete also im

bürgerschaftlichen Verband die Unterscheidung zwischen denjenigen, die Führungsämter innehatten, und denen, die gehorchen mußten.

Rosmini hat die Selbstverständlichkeit und Selbstevidenz dieses Zusammenhangs zwischen notwendiger Ordnungsgewalt und daraus folgender Ungleichheit betont und damit der Diskussion um Ungleichheit und Macht einen stark säkularisierenden Schub versetzt. Nicht theologisch oder philosophisch sollte Ungleichheit gerechtfertigt werden, sie sollte vielmehr durch die schlichte, als evident bezeichnete Tatsache begründet werden, daß dort, wo eine größere Zahl von Menschen zusammenkam, um gemeinsam auf ein Ziel hin zu arbeiten, Führung nötig war: Weil, aus praktischen Erwägungen, nicht alle gleichzeitig führen konnten, mußten die Führungsaufgaben unterschiedlich verteilt sein. In dem Moment, wo dies akzeptiert wurde, mußte auch Ungleichheit, verstanden als unterschiedliche Ausstattung mit Befugnissen, als selbstverständlich und zweckmäßig anerkannt werden.<sup>1639</sup>

Eine wichtige Konsequenz dieser Überlegung war, daß mit einer solchen Rechtfertigung, die von der effizienten Praxis her argumentierte, andere Rechtfertigungen von Ungleichheit in der Gesellschaft entfielen. Die unterschiedliche Teilhabe an der politischen Entscheidungsgewalt signalisierte keine Abstufung des Gnadenstandes.<sup>1640</sup> Auch lag Rosmini der Gedanke fern, über dem Gemeinwesen müsse ein mächtiger Leviathan thronen, um die auseinanderdriftenden und zerstörerischen Egoismen zu bezwingen.<sup>1641</sup> Er argumentierte vielmehr organisationssoziologisch anhand der Frage, welche Funktionen in einer Vereinigung unentbehrlich waren, die sich ein gemeinschaftliches Ziel gesetzt hatte und dieses mit vereinten Kräften erreichen wollte.

Zur *Funktionalität* der gesellschaftlichen Ungleichheit gesellte sich als deren zweite Rechtfertigung das Gerechtigkeitsgebot, das, wie angedeutet, besagte, daß sich der *Beitrag* zur Gesellschaft einerseits und der *Profit* am Gemeinwohl andererseits in irgendeiner Weise entsprechen mußten. Mit anderen Worten: Der Umfang des Ertrags oder Profits, der dem einzelnen zustand, mußte sich nach dem Umfang der eingebrachten Leistung bemessen. Hinsichtlich der Festlegung des jeweiligen Bemessungsschlüssels war jede Gesellschaft wiederum frei. Aber als allgemeines Grundgesetz der Gesellschaft hatte zu gelten, so

---

<sup>1639</sup> So heißt es in dem *Verfassungsentwurf für das Königreich Oberitalien*: "Daher ist die Autorität der Regierung (wobei ich unter "Regierung" wie gesagt das Bündel aller gesellschaftlichen Gewalten verstehe) nichts Unbestimmtes, Geheimnisvolles, Absolutes, Allmächtiges mehr. Es ist keine göttliche Autorität mehr, sondern eine ganz und gar menschliche Autorität [...]", in: *La costituente del Regno dell'Alta Italia*, in: *Progetti di Costituzione*, cit., S. 286 ff.

<sup>1640</sup> Auch bei Montesquieu war "Geeignetheit" das entscheidende Kriterium der staatlichen Organisation: "Das Volk" ist zur Beratung politischer Angelegenheiten nicht geeignet. Es darf nur durch die Wahl der Repräsentanten an der Regierung mitwirken. So weit reicht sein Horizont", in: *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 11, Kap. 6, S. 217.

Rosmini, daß *überhaupt* eine Korrelation zwischen dem Beitrag bestand, den der einzelne Bürger beim Zustandekommen der Gesellschaft und für deren gedeihliche Entwicklung einbrachte, und dem "Profit", den die Gesellschaft in Form des Gemeinwohls "erwirtschaftete". Wer viel leistete oder einzahlte, sollte viel bekommen, wer weniger einzahlte, sollte weniger erhalten. Entsprechend lautete der zentrale Verfassungssatz:

"Jedes Gesellschaftsmitglied muß einen quotenmäßigen Teil des Gutes erhalten, das durch die gesellschaftliche Vereinigung erworben wird - und zwar in Proportion zu seinem Beitrag".<sup>1642</sup>

Auch hierbei galt: Die politische Philosophie hatte Rosmini zufolge nur die allgemeinen Regeln des gesellschaftlichen Funktionierens aufzudecken, während es in der Autonomie der konkreten Verfassung lag, das Verhältnis von eingebrachter Leistung und Profit festzulegen und somit gewissermaßen den Grad an erwünschter oder tolerierter Ungleichheit für die jeweilige Gesellschaft zu definieren. Die politische Philosophie sollte lediglich als allgemeine Botschaft vermitteln, daß Ungleichheit nicht gleich *Ungerechtigkeit* war, sondern daß im Gegenteil erst jene Ungleichheit, die die Folge der Leistung-Lohn-Korrelation war, der politisch-sozialen Gerechtigkeit Genüge tat.

Rosmini zog aber auch die Möglichkeit in Betracht, daß es *nicht* zur Verteilungs-Ungleichheit kam. Die Bedingung dafür mußte sein, daß der eingebrachte Beitrag aller Beteiligten identisch war.

"In einer Gesellschaft, in der jeder dasselbe Maß an Gut wie die anderen zur Gemeinschaft beiträgt - also dieselbe Menge an Mitteln, die dem Erwerb des Zwecks der Gesellschaft dienen - gibt es die genannte Ungleichheit nicht."<sup>1643</sup>

Diese Präzisierung ist wichtig. Sie zeigt, daß Rosmini zwar die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Ungleichheit ernst nahm, daß er aber nicht willens war, auf den Leistung-Lohn-Proporz zu verzichten. Die Aufhebung der Ungleichheit war demnach nur dann als gerechte Möglichkeit denkbar, wenn tatsächlich alle Gesellschaftsmitglieder im gleichen Umfang zur Gesellschaft beitrugen.<sup>1644</sup> Wenn das aber nicht der Fall war, wenn also die einzelnen Mitglieder in unterschiedlichem Maße für die Gesellschaft Leistungen erbrachten - und so war es Rosmini zufolge in der empirischen Wirklichkeit der *politischen* Gesellschaften die Regel - dann erforderte es die Gerechtigkeit, daß auch der Ertrag unterschiedlich zugeteilt

<sup>1641</sup> Zu Hobbes' "Staat" als dem "sterblichen Gott", vgl. H. Ottmann, *Thomas Hobbes: Widersprüche einer extremen Philosophie der Macht*, cit.

<sup>1642</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 176.

<sup>1643</sup> Ebd.

<sup>1644</sup> Zur Diskussion der Rosmini-Forschung um die Frage, ob Rosmini tatsächlich eine solche Gesellschaft *ohne* gesellschaftliche Ungleichheit als reale politische Möglichkeit in Betracht gezogen hat, vgl. G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale*, cit., S. 51 ff.

wurde. Auf diesen Zusammenhang durfte keinesfalls verzichtet werden, auch nicht um einer vermeintlich "gleicheren" Gesellschaft willen.

Es sei noch einmal daran erinnert, daß es Rosmini darum ging, einen möglichst umfassenden Gesellschaftsbegriff zu formulieren. Für alle denkbaren *Gesellschaften*, von der Handelsgesellschaft über die Ordensgemeinschaft bis zur Staatsgesellschaft, sollten die Funktionsgesetze gelten, die er aufzeigte. Was dann im einzelnen als "Leistung für die Gesellschaft" zu verstehen war, hing ganz vom Selbstverständnis der jeweiligen Gesellschaft ab. Als gesellschaftstaugliche Leistung konnte demnach in der Ordensgemeinschaft das Gebet, im Staat die republikanische Gesinnung oder die Tributzahlung gelten. Hier glaubte Rosmini, auf eine nähere Bestimmung verzichten zu müssen, eben weil es zum Wesen der Gesellschaft gehörte, sich im Moment ihres Zustandekommens autonom darüber zu verständigen, was als gemeinschaftlicher Zweck und was als je zu erbringende Leistung anzusehen sei.<sup>1645</sup>

#### **IX.5.) Leistung und Gewinn: katholische Leistungsethik**

An dieser grundsätzlichen Offenheit des Begriffs "Leistung" im gesellschaftlichen Kontext<sup>1646</sup>, der sich nicht auf materielle, finanzielle Abgaben reduzieren ließ, änderte auch die Tatsache nichts, das Rosmini die Staatsgesellschaft mit einem exklusiv profitorientierten Typus von Gesellschaft verglich, nämlich mit der Aktiengesellschaft, um die Interdependenz zwischen Beitrag und Ertrag zu illustrieren. In der Aktiengesellschaft führten unterschiedliche Beitragszahlungen zu unterschiedlich umfangreichem Aktienbesitz, und dieser begründete unterschiedliche Profitansprüche der Aktionäre. Das Beispiel der Aktiengesellschaft schien ihm zwecks Abwehr des Gleichheits-Postulats hilfreich, weil die Aktiengesellschaft ausdrücklich auf dem Prinzip der Proportionalität beruhte, welches er generell und eben auch für die politische Staatsgesellschaft einforderte. Selbstverständlich war denkbar, daß alle Aktionäre gleich große Aktienpakete erwarben und entsprechend in ihren Profitansprüchen alle gleichberechtigt waren. Das war nicht der entscheidende Punkt. Entscheidend war vielmehr aus seiner Sicht, daß in der Aktiengesellschaft die Korrelation von Einzahlung und Profitanspruch nicht nur ethisch akzeptiert wurde, sondern daß sie das *wesentliche Funktionsgesetz* dieser besonderen "Gesellschaft" darstellte. Am konkreten Beispiel der

<sup>1645</sup> Diese Offenheit der *Philosophie der Politik* hinsichtlich der Frage, welche Art von *Beitrag* den Status des *sozius* ausmacht, wird in der *Philosophie des Rechts* eingeschränkt: Dort vertritt Rosmini, wie gesehen, die Idee der besitz- und zensusabhängigen politischen Vertretung. Vgl. dazu auch die Beiträge von Carlo Gray, insbesondere *Rosmini e la proporzionalità della rappresentanza*, in: "Rivista Rosminiana" 14 (1920), S. 193-207, sowie *I principi dell'ordinamento giuridico secondo la filosofia rosminiana*, in: "Rivista Rosminiana" 20 (1926), S. 2-22.

<sup>1646</sup> So wird er jedenfalls in der *Philosophie der Politik* im Gegensatz zur *Philosophie des Rechts* vertreten.

Aktiengesellschaft ließ sich ein Gesetz plausibel machen, welches er als universales Gesetz aller gesellschaftlichen Vereinigungen betrachtete.

Die Parallele zwischen Staatsgesellschaft und Aktiengesellschaft ist auch insofern bemerkenswert, als sie zeigt, wie Rosmini versucht hat, Impulse der ökonomischen Logik des Kapitalismus und der bürgerlichen Leistungsethik aufzugreifen und mit traditionellen katholischen Gerechtigkeitsmaximen zu verschmelzen<sup>1647</sup>, wie sie in der naturrechtlichen Forderung, "jedem sei das Seine zuzuteilen", zum Ausdruck kamen. Ungleichheit war ein politisches Gebot der Funktionalität der Gesellschaft; sie war aber *auch* ein Gebot der Gerechtigkeit, die forderte, daß zwischen "Leistung" und "Lohn" eine Relation bestehen müsse. So wollte es das religiöse Bekenntnis, das die Belohnung ins Jenseits verlegte. So galt es aber auch im politischen Kräfteverhältnis, nach dem Grundsatz, daß, wer viel für die Gesellschaft tat, darin auch viel zu sagen haben sollte. Eine solche Form von Belohnung schaffte notwendigerweise Ungleichheit.

Wie die liberale Ökonomie war Rosmini davon überzeugt, daß eine in dieser Weise begründete Ungleichheit - die zugleich in ihrem Umfang nicht fixiert, sondern dynamisch war - eine entscheidende Bedingung der gesellschaftlichen Prosperität darstellte: als ein Anreiz, der Strebekräfte freisetzte und Leistung stimulierte.<sup>1648</sup> Andererseits war eine solche modern-kapitalistische Rechtfertigung der Ungleichheit in seinen Augen nicht unproblematisch, insofern zu ihrer Logik gehörte, daß ein negatives Phänomen mit seinen erwartbaren positiven Folgen legitimiert wurde. Es erschien ihm ethisch nicht vertretbar, sittlich verwerfliche Haltungen, zum Beispiel Neid, Habgier, Egoismus, die das Resultat von Ungleichheit sein konnten, gutzuheißen mit der Begründung, sie veranlaßten die Menschen zu verstärkter Arbeitsanstrengung und Strebsamkeit. Dieses Dilemma, das er für einen der großen inneren Konflikte der modernen Gesellschaften hielt, schien Rosmini letztlich nicht auflösbar. Denkbar waren bestenfalls Eindämmungsstrategien, zu denen er an vorderster Stelle die sittliche Erziehung zur Mäßigung zählte.

Er hat also nicht grundsätzlich ausgeschlossen, daß die gesellschaftliche Ungleichheit aufgehoben werden könne. Er hat deren Überwindung nicht zu seinem Programm gemacht, aber er hat die Idee auch nicht von vornherein verworfen. Wohl hat er sich vehement dagegen

<sup>1647</sup> Vgl. zu den ökonomischen Grundlagen von Rosminis politischer Theorie neben dem zitierten Standardwerk von P. Piovanini auch M. C. Temperini, *La legge dell'accumulamento dei beni in Antonio Rosmini*, in: "Apollinaris" 52 (1979), S. 276-289; sowie L. Bulferetti, *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico della restaurazione*, cit.; einige knappe Bemerkungen bei A. F. Ferrari, *Diritto e economia secondo il Rosmini*, cit.

<sup>1648</sup> Bei Tocqueville fand er überdies die Beschreibung einer politischen Kultur wie derjenigen der Vereinigten Staaten, in der christliche Religion, Unternehmertum und wirtschaftliche Prosperität auf vielfältige und nicht immer konfliktfreie Weise interagierten. Zum amerikanischen Vorbild gerade auch für eine katholische



gewehrt, die Gleichheit dadurch zu dekretieren, daß man von den konkreten, realen Bedingungen, Fähigkeiten und Leistungen der einzelnen absah, um einen "abstrakten" Bürgerstatus zu konstruieren, der keine Differenzierung nach Leistung und Ertrag mehr vorsah. Gesellschaftlicher *Verdienst* und bürgerlicher *Status* fielen dann auseinander und waren nicht mehr interdependent. Oder genauer: Sie waren nur noch im Negativen interdependent, also dort, wo es um Schaden und Strafe ging. Rosmini rechnete es nämlich zu den logischen Fehlern der Demokratie, daß darin soziale Effizienz den politischen Bürgerstatus nicht verbessern konnte, während Gesellschaftsschädlichkeit ihn sehr wohl verschlechtern konnte, bis hin zum Entzug desselben.

### **IX.6.) Familie und Staat**

Die in ihren Grundzügen skizzierte Verfassung stellte für Rosmini die "Ordnung gemäß der Natur der Gesellschaft" dar.<sup>1649</sup> Sie erschien ihm als das Produkt der „inneren Natur der Gesellschaft“, insofern sie die Freiheit und Gleichheit der *sozii* festschrieb, aber zugleich mit den Erfordernissen eines funktionalen politischen Systems versöhnte. Die funktional bedingten Unterschiede unter den Mitgliedern waren durch das sogenannte *Gesellschaftsrecht* (it. *diritto sociale*) zu regeln, welches aus der gesellschaftlichen Ordnung hervorging und die wechselseitigen Rechte und Pflichten der Mitglieder festlegte. In diesem Rechtsbereich bestand seiner Ansicht nach noch erheblicher Klärungsbedarf für die zeitgenössischen Staatsgesellschaften. Wenn man, so wie er es propagierte, die *società civile* als Rechtskörper und die Beziehungen der Mitglieder als Rechts- und Vertragsbeziehungen betrachtete, war es erforderlich, das entsprechende *Gesellschaftsrecht* kontinuierlich zu verbessern.

Ein erster Reformschritt bestand seines Erachtens in der Unterscheidung zwischen dem sogenannten "internen Gesellschaftsrecht", das die Beziehungen zwischen den *sozii* regelte, und dem sogenannten "externen Gesellschaftsrecht", welches die Beziehungen zwischen den Mitgliedern und den Regierungsämtern regelte. Letzteres war "extern" im Verhältnis zur Gesellschaft, insofern die politischen Gewalten ja ihrer Natur nach außerhalb der Gesellschaft standen. Dieses Rechtskorpus sollte auch die besonderen Rechtstitel von Personen, Familien oder Körperschaften umfassen, zum Beispiel in Bezug auf den Anspruch auf bestimmte Ämter und hinsichtlich der dafür zu erfüllenden Bedingungen. Es behandelte also die durch Konventionen, Verträge oder Verdienste erworbenen Rechte. Die politische Philosophie hatte allerdings nicht die rechtswissenschaftliche Aufgabe, diese beiden Rechtssphären

---

Wirtschaftsethik, vgl. auf den Spuren von Hannah Arendt M. Novak, *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit., hier insbesondere S. 193 ff.

<sup>1649</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 186.

durchzudeklinieren; sie sollte vielmehr auf konfliktreiche Schnittstellen aufmerksam machen, an denen unterschiedliche Rechtsansprüche zusammenstoßen konnten.

Als eine solche Schnittstelle betrachtete er die Abgrenzung der staatlichen Sphäre von der familiären. Die kulturgeschichtliche Rekonstruktion lehrte ihn – am Fall Indiens, Ägyptens oder auch der Republiken des Altertums – daß sich dort, wo Restbestände der *oikos*-Lebensform erhalten blieben, die *società civile* nicht vollständig im republikanischen Sinne ausbildete und daß sich dadurch auch die Staatsmacht nicht so stark entfaltete. Rosmini war zwar davon überzeugt, daß die traditionale Gemeinschaftsform zurückgedrängt wurde, aber er war auch der Ansicht, daß die politische Ordnung dort besser gelang, wo solche Restbestände außerhalb des staatlichen Zugriffs erhalten blieben.

Auch hier sehen wir ihn als Denker des Kompromisses: Wurden die älteren Formen von Familienherrschaft ganz und gar verdrängt, konnte eine inhumane, ungehinderte Herrschaft des Staates die Folge sein. Die Institution der Familie grenzte die politische Macht ein und mäßigte die Herrschaft.<sup>1650</sup> Entsprechend leitete Rosmini für die Idealnorm der *società civile* ab, daß auch bei vollständiger Ausbildung der politischen Gesellschaft ein geschützter Raum der *società domestica* unbedingt erhalten bleiben müsse.<sup>1651</sup> Offen ließ er dabei, in welchem Umfang der Abstammungsgemeinschaft eine soziale Funktion eingeräumt werden sollte. Die Frage, wie die *Familien-Sphäre* und die *politische Sphäre* ausbalanciert werden mußten, hat Rosmini als eine der großen Herausforderungen an die Gestaltung einer Staatsgesellschaft betrachtet. Zugleich war er davon überzeugt, daß es für diese Frage keine absolute Antwort, sondern nur je individuelle, variable Lösungen, je nach den besonderen Bedingungen eines Volkes gab. Die einzelnen politischen Gesellschaften mußten selbst entscheiden, welchen Stellenwert sie den Familien zubilligen wollten. Die Gesamtentwicklung der modernen politischen Ordnungen, so schien ihm, tendierte allerdings dahin, die väterliche Autorität zugunsten des politischen Machtmonopol des Staates zurückzudrängen. Die gesetzgeberische Macht, die ehemals bei der Familie lag, wurde zunehmend von der staatlichen Legislative absorbiert. Zu dieser Entwicklung hat sich Rosmini vom politikphilosophischen Standpunkt aus nicht wertend geäußert; er hat wohl mit Nachdruck darauf verwiesen, daß sie langfristig zu einer tiefgreifenden Veränderung der Gesellschaft führen mußte.

## **X.) Glücksuche und Regierungskunst**

### **X.1.) Politische Kunst und Politikberatung**

---

<sup>1650</sup> Ebd., S. 324.

<sup>1651</sup> Ebd.

Rosminis Konzept von "guter Regierung" stellt den Versuch dar, auf der Grundlage der von ihm erarbeiteten christlichen Gesellschaftslehre eine Anleitung zur christlichen politischen Praxis zu entwickeln. Er hat das Thema allerdings nicht systematisch abgehandelt, sondern in seine politischen Reflexionen eingestreut.

Die politische Philosophie stellte seiner Ansicht nach gewissermaßen das Scharnierstück zwischen politischer Praxis ("politischer Kunst") und Politikberatung dar.<sup>1652</sup> Diese wurde von einer Personengruppe geleistet, die er als die "weisen Menschen" bezeichnete. Ihnen kam nach alter Tradition die Ratgeberrolle zu, die im politischen Geschäft unverzichtbar war. Denn Politik als Lenkungs- und Regierungspraxis hatte sich von der vernünftig-intellektuellen Reflexion auf die Grundlagen menschlichen Handelns leiten zu lassen. In diesem Sinne war die Leistung der "politischen Weisen" nicht freischwebend, sondern funktional: Sie sollte kritisch, aber zweckorientiert sein, indem sie die Voraussetzungen für jene fundamentale politikpraktische Qualität schuf, die Rosmini die "Kunst der politischen Vorhersage" nannte. Diese prognostische Politik-*Kunst* verstand er wiederum als wesentlichen Bestandteil der umfassenden "hohen Kunst der Staatsführung".

Sein Politik-Begriff integrierte auf diese Weise zwei fundamentale Eigenschaften: Politik war - nach ihrer *technischen* Seite hin - ein hochgradig rational-rationalisiertes Geschäft, das sich letztlich auf einige wenige Fundamentalkriterien oder Prinzipien reduzieren ließ. Was ihre pädagogisch-sittliche Bedeutung und Wirkung hingegen anging, stellte Politik eine *ethische* Verantwortung ersten Ranges dar, die neben höchster intellektueller Qualität eine außergewöhnliche moralische Integrität erforderte.<sup>1653</sup> Sehr kritisch hat er daher alle jene Denkrichtungen beurteilt, bei denen er den Trend zu *Trivialisierung* und *Vulgarisierung* der Politik erkennen zu können glaubte.<sup>1654</sup> Solche Tendenzen verkannten seiner Meinung nach, daß Politik eben aufgrund ihres Doppelcharakters stets mehr als eine wertneutrale *Systemsteuerungstechnik* war. Politik setzte nämlich das Bewußtsein voraus, daß ihr steuernder Einfluß nicht nur die materiellen Güter betraf, sondern weitreichende sittlichen Implikationen besaß: Denn sie hatte es mit dem "Schicksal der Völker" zu tun und stellte eine

<sup>1652</sup> Die Rosmini-Forschung hat sich des Themas "Politikberatung" bei Rosmini, wie gesagt, bisher kaum angenommen. Geringer sind daher im folgenden die Hinweise auf die Literatur. Zu nennen sind jedoch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 59-64. Botto referiert dort den Zusammenhang, den Rosmini zwischen Politik als Praxis und Politik als Theorie herstellt; sowie F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 183 f., S. 235 ff. Conigliaro referiert knapp den Zusammenhang von christlicher Anthropologie und politischer Praxis sowie Rosminis Überzeugung von der Bedeutung der christlich erleuchteten Vernunft für die Zivilisation.

<sup>1653</sup> Vgl. zur kritischen und/oder instrumentellen Funktion des politischen Intellektuellen M. Ciliberto, *Tra Tucidide e Procopio: vecchie e nuove forme di "impegno" intellettuale*, in: "Rivista di Filosofia" 88/1 (1997), S. 41-58; sowie D. Losurdo, *Gli intellettuali e il conflitto: responsabilità e coscienza storica*, ebd., S. 79-98.

<sup>1654</sup> Melchiorre Gioia beispielsweise vertritt mit seiner hedonistisch-utilitaristischen Philosophie Rosminis Ansicht nach ein solches trivialisierendes Politikkonzept. Zu Rosminis Polemik gegen Gioia vgl. B. Donati, *Rosmini e Gioia*, cit., und A. Giordano, *Le polemiche giovanili di Antonio Rosmini*, cit.

Materie dar, "in der ein einziger Fehler über die Sittlichkeit, die Würde und das Glück vieler Generationen" entschied.<sup>1655</sup> Die Staatsmacht beeinflusste das Verhalten der Bürger in mannigfaltiger Weise, wie er nicht müde wurde zu betonen:

"Jede Zivilregierung kann alles beeinflussen, was die Wünsche der Gesellschaftsmitglieder betrifft, und beeinflusst es tatsächlich mehr, als man annimmt. Es gibt möglicherweise nicht eine einzige Maßnahme der Regierung, welche es auch sein mag, die keine [gute oder schlechte] Wirkung auf die Seelen der Mitglieder hat - und zwar hinsichtlich der Wünsche, die die Philosophie von der Regierung voraussehen und einkalkulieren muß."<sup>1656</sup>

Es ist bezeichnend, daß diese für die politische Philosophie so entscheidende These eine Gratwanderung zwischen normativer Forderung und deskriptiver Analyse vollzog. Zunächst ging es Rosmini darum, den von ihm konstatierten enormen Einfluß des Staates auf die Gesellschaft und auf Einstellungen und Verhalten der Bürger überhaupt transparent zu machen. Diese Einsicht war für ihn der Ausgangspunkt für die Forderung nach einer neuen Philosophie der Politik inklusive neuer Regierungslehre. Denn er deutete die Politikgeschichte der Neuzeit als großen Wandel von Theorie und Praxis, in dessen Verlauf an die Stelle der *Vorbildfunktion* der Regierung (in der Figur des *princeps christianus*) eine weitreichende effektive *Lenkungsfunktion* getreten war. Der *Legislateur* hatte dadurch in der modernen Gesellschaft eine ungeheure Macht entfaltet.<sup>1657</sup> Sie übertraf diejenige der älteren absolutistischen Herrschaft, weil sie in der Lage war, die Seelen zu "manipulieren".

Rosmini wollte diese Tatsache zum einen offenlegen und zum anderen in eine Regierungslehre einarbeiten, die sich ihrer Herkunft aus dem technizistischen Denken der Neuzeit bewußt war, aber auch dezidiert darüber hinauswies. Seine Politik des *Berechnens*, *Kalkulierens*, *Mitbedenkens* griff auf die Vorstellung vom Regenten als "Uhrmacher" und vom Staat als Regelsystem und Schaltkreis zurück.<sup>1658</sup> Er nannte das politische Geschäft daher auch eine "Sozialmechanik" und zog immer wieder als Vorbild für die politischen Wissenschaften das Modell der *Ingenieurwissenschaften* heran.<sup>1659</sup> Auf den ersten Blick irritiert dies angesichts seines ethisch aufgeladenen, elitären Begriffs von Politik. Aber der entscheidende Punkt, auf den es ihm ankam, war die Erkenntnis, daß die Einflußnahme seitens der Politik tatsächlich, wie beim Uhrmacher, Mechaniker oder Ingenieur, immens war,

<sup>1655</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 139.

<sup>1656</sup> Ebd., S. 553.

<sup>1657</sup> Darin sah Rosmini die Konsequenz der Forderung nach einer aktiven Intervention des Staates zwecks Ausgleich von sozialen und schicksalsbedingten Ungerechtigkeiten, wie sie von den Vertretern des Sozialstaatsgedankens erhoben wurde, vgl. P. Costa, *Civitas*, cit., Teil 2, Kap. 3 ("L'invenzione della società"), S. 279 ff.

<sup>1658</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 548, S. 553, passim.

<sup>1659</sup> Ebd., S. 119; vgl. auch E. Botto, *Etica sociale*, cit., S. 61 ff., mit weiteren Textstellen und Hinweisen auf das zeitgenössische Politik-Vokabular.

allerdings nicht mehr bloß äußerlich-dinglicher, sondern weltanschaulicher Natur<sup>1660</sup>, und daß sie zudem nicht etwa nachließ, sondern paradoxerweise im Gleichklang zur gewachsenen Freiheit und Emanzipation der Bürger *zunahm*.<sup>1661</sup> Das Besondere der modernen politischen Entwicklung schien ihm daher in der Tatsache zu liegen, daß die Regierung über einen größeren Einfluß als je zuvor verfügte. Dies verdankte sie auch, aber nicht nur, der Zunahme an technischen Hilfsmitteln, mit denen in bis dahin unbekanntem Ausmaß Einfluß auf die Bevölkerung genommen werden konnte. In der zeitgenössischen Gesellschaft, so lautete Rosminis Diagnose, hatte das Regierungshandeln eine neue Qualität angenommen, insofern sich die Intensität des Zugriffs auf die Adressaten politischer Maßnahmen grundsätzlich geändert, weil unendlich potenziert hatte. Der Zugriff war aber nicht nur intensiver geworden, er besaß auch eine größere *Irreversibilität*. Die Politik schuf neue Verhältnisse von zuvor nicht gekannter Tragweite, die sich nicht mehr rückgängig machen ließen. Wie sich am Beispiel der Demokratisierung des Bildungsangebots und am Fall der Sklaven-Befreiung zeigen ließ, war der Effekt staatlicher Maßnahmen weitreichender und nachhaltiger als je zuvor.

Tatsächlich bietet gerade das Thema der Sklavenbefreiung ein anschauliches Beispiel für Rosminis moderate Problemabwägung unter dem Diktat des "respite finem". Den Tatbestand der Sklaverei verurteilte er scharf.<sup>1662</sup> Dieser stellte eine Verletzung der Menschenrechte dar und war durch nichts zu rechtfertigen. Gleichwohl brachte er Bedenken gegen das *Verfahren* zur Sklavenbefreiung per Gesetzesverordnung vor. Denn er war davon überzeugt, daß man die Sklaverei nachhaltiger abschaffte, wenn man sie graduell aufhob, als wenn man die gesetzliche Seite zwar mit einem Schlag löste, die sozialen Folgen aber womöglich verschärfte. Ein Gesetz konnte die Sklaverei zwar formal aufheben, aber es schuf damit noch keine Gleichheit, sondern lediglich eine Schicht unterprivilegierte Bürger.<sup>1663</sup>

Die wirkliche Voraussetzung für die Befreiung der Sklaven bestand seines Erachtens in der moralischen Ächtung der Sklaverei, als deren Voraussetzung er wiederum die christliche Idee

<sup>1660</sup> Zur geistig-moralischen Erziehung zwecks Schaffung des "neuen Menschen" in den Sozialutopien des 19. Jahrhunderts, vgl. R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., S. 151 ff.

<sup>1661</sup> Die Sorge vor einer ständig wachsenden Zudringlichkeit des Staates gründet sich bei Rosmini auf zwei Erkenntnisse: zum einen, daß die Ausweitung der Rechtsansprüche des einzelnen unweigerlich mit der Steigerung der Verteilungshoheit des Staates einhergeht; zum anderen, daß die Gewissensfreiheit immer stärker der staatlichen Intoleranz und Erziehungsdiktatur ausgesetzt sein wird, weil der ideologische Trend der Zeit dahin geht, die Abschaffung der Religion als Vorbedingung des kollektiven Glücks zu fordern. Diese Überzeugung führt Rosmini u.a. in dem Aufsatz *Über den Kommunismus und den Sozialismus* aus.

<sup>1662</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 555.

<sup>1663</sup> Von völlig anderer Warte aus hat Rousseau das Problem betrachtet: Während die Sklaverei für Rosmini ein in erster Linie moralisch-sozialpsychologisches und erst dann *politisches* Problem darstellt, fragt Rousseau zum einen nach der möglichen Rechtsgrundlage von Sklaverei, zum anderen nach dem politischen Zusammenhang von Polis-Freiheit und Sklaverei, vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 1, Kap. 4, S. 10 ff. und Buch 3, Kap. 15, S. 104 f.

der Menschenwürde sah. Die konfliktreiche Geschichte der Durchsetzung des Respekts gegenüber der Menschenwürde deutete er dabei als Beweis für den Vorrang der *Sache* gegenüber der *Form*, das heißt für den Vorrang des Ethos gegenüber dem Gesetz. Erfolgreich war der Kampf für die Menschenwürde immer dann, wenn zuerst die Ungerechtigkeit *im Bewußtsein* abgebaut wurde, denn dann folgte die rechtliche Fixierung schon nach. Bloßer Legalismus schien ihm hingegen unproduktiv, wenn nicht gar kontraproduktiv, nicht zuletzt, da er der moralischen Praxis einen Vorwand für Passivität bot. Statt einer einmaligen Gesetzesverfügung forderte Rosmini daher für eine Übergangsphase staatliche Maßnahmen, um den zunächst weiterbestehenden Abhängigkeitsstatus zumindest *rechtsförmig* und *human* zu gestalten. Der Schutz der Person und ihrer Rechte mußte ebenso gewährleistet werden wie die vertragliche Regelung der Bereitsstellung von *Arbeitskraft*, die die Verfügungsgewalt über die *Person* aufhob. Zur rechtlichen Absicherung mußten Erziehung und Ausbildung hinzutreten. Nur ein solches Gesamtpaket von Maßnahmen gestattete eine Hinführung auf die Emanzipation als Voraussetzung für einen mündigen Umgang mit Freiheit.

Das Beispiel zeigt, daß für Rosmini Politik stets auch in ihrer Qualität als buchstäbliche *Seelsorge* und *Glücksfürsorge* begriffen werden mußte. Dies galt unabhängig von der Frage, ob sie eher dirigistisch oder eher liberal-zurückhaltend auftrat. Zwischen beiden Optionen suchte er eine Mittelposition: Dirigistische Eingriffe der Staatsmacht lehnte er vehement ab und plädierte für eine eher zurückgenommene, sich der eigenen Grenzen bewußte Politik, und zwar gerade aufgrund der Anerkennung ihrer nachhaltigen erzieherischen Wirkung. Gerade *weil* er die pädagogischen Chancen, aber auch die manipulativen Risiken von Politik so hoch veranschlagte, trat er dafür ein, sie so behutsam und selbstkritisch wie möglich einzusetzen. Aber ebenso gewiß blieb in seinem Denken als Gegengewicht zum Ideal des liberalen Minimalstaates das rousseau'sche Ideal der zur aktiven Freiheitserziehung berufenen *società civile* verankert.<sup>1664</sup>

Immer wieder hat Rosmini kritisiert, daß die neuzeitlichen und zeitgenössischen Wissenschaften von Politik und Gesellschaft sich mit einem geringeren Niveau an Exaktheit und Objektivität zufriedengaben als die Naturwissenschaften und die Technik.<sup>1665</sup> Unter anderem auf dieses *Defizit an Wissenschaftlichkeit* führte er die Tatsache zurück, daß sie demzufolge auch weniger ernstgenommen wurden.

---

<sup>1664</sup> "[...], daß man ihn zwingt, frei zu sein", so beschreibt Rousseau die Zwangslage des neuen Souverän, in: *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 1, Kap. 7, S. 21. Der "Erziehung zur Freiheit" dient nicht zuletzt die "Zivilreligion", die im 8. Kapitel des 4. Buchs vom *Gesellschaftsvertrag* beschrieben wird, cit., S. 150 ff.; vgl. H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung*, cit., S. 45 ff.

<sup>1665</sup> Beispielsweise in der *Vorrede zu Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 141.

"Ist es denn nicht wichtiger", fragte er polemisch, "daß man jene Wahrheiten sichert und evident macht, von denen das Schicksal, der Frieden, das Leben, die Würde und die Heiligkeit der Familien und der Nationen abhängen, als daß man solche Wahrheiten vermittelt, die lehren, wie man große Felsmassen bewegt oder Wasser hochpumpt oder auch, meinetwegen, wie man die Umlaufbahnen der Sterne berechnet?"<sup>1666</sup>

Angesichts des hohen Anspruchs an die politische Kompetenz hielt er nach sokratischem Vorbild<sup>1667</sup> vordergründige Vorstellungen von Politik für besonders kritikwürdig. Er sah in solch einer Oberflächlichkeit die Verweigerung der objektiven wissenschaftlich-intellektuellen Durchdringung der Materie *Politik*, und diese Verweigerung wiederum korrespondierte mit der Ableitung politischer Maximen aus egoistisch-subjektivistischen Motivlagen ohne Einbeziehung einer umfassenden, gemeinwohlorientierten Perspektive. Unter solchen Bedingungen wurden "niedere Neigungen" und "Einzelinteressen" zum einzigen Maßstab für politische Optionen. Und umgekehrt: Nur eine um wissenschaftliche Objektivität bemühte Politik war in der politischen Praxis zu Überparteilichkeit, Universalität, Objektivität und Sorge um das Gemeinwohl in der Lage.

Die Zurückweisung eines objektiv-wissenschaftlichen Politikbegriffs, die Rosmini in weiten Teilen des politischen Schrifttums seiner eigenen Gegenwart festzustellen meinte, besaß aber in seinen Augen noch eine weitere problematische Konsequenz: Es schien ihm, daß eine Politik, die auf eine *umfassende Anschauung* verzichtete und dem individuellen Nutzen das Wort redete, zu einer Begründung universaler Menschen- und Bürger-Rechte nicht imstande war. Einzige Rechtsquelle in einem solchen Politikverständnis blieben nämlich die

"bloßen, materialistisch genommenen Fakten, die heiliggesprochen und zu entsprechend vielen Rechten erhoben wurden".<sup>1668</sup>

Der Versuch einer materialistischen Rechtsbegründung mußte jedoch seiner Ansicht nach scheitern, weil er willkürlich den *Status quo* festschrieb und weder zu einem Begriff von *Menschenwürde* gelangen konnte noch eine dynamische Anpassung des Rechtswesens an die sich ändernden sozialen Verhältnisse gestattete. Auch hier war für ihn die Wechselwirkung evident: "Unvollständiges" und "einseitiges" politisches Wissen produzierte eine egoistische, parteiliche politische Praxis und erzeugte desweiteren ein diskriminierendes Rechtsverständnis und einen parteilichen *Rechtsgebrauch*.<sup>1669</sup>

---

<sup>1666</sup> Ebd.

<sup>1667</sup> Vgl. Platon, *Politeia*, cit., Buch VI, 505 b,d,e.

<sup>1668</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 139.

### **X.1.2.) Psychologie als Grundlage von Politik und Gesellschaftslehre**

Eine der Säulen von Rosminis politischer Philosophie war die Lehre von der Notwendigkeit psychologischer Kenntnisse für die Politik in *Theorie* und *Praxis*, wobei es Psychologie nach seiner Vorstellung mit der Suche nach dem *Glück* zu tun hatte, welches als individuelles Bedürfnis und als individuelle Leistung zu verstehen war. Die Glückssuche wurde in dem Moment gesellschafts- und politikrelevant, wo man ihre *massenhafte* Artikulation in den Blick nahm. Auf dieser Basis formulierte er ein zentrales Postulat der politischen Philosophie. Es besagte, die Hermeneutik aller sozialen und politischen Ereignisse müsse *vom Menschen* als dem wichtigsten Bestandteil der Gesellschaft ausgehen:

"Alles, was in den Nationen auf einer größeren Skala und mit anderen Proportionen entsteht, besteht vorher keimhaft im Bewußtsein der Einzelpersonen, die die Gesellschaft bilden."<sup>1670</sup>

Die Gesellschaft besaß demnach eigene Gesetzmäßigkeiten, die sich durch eine Art *Transfer* aus den psychologischen Gesetzmäßigkeiten des individuellen Bewußtseins speisten. Ausdrücklich hat Rosmini daher die Forderung erhoben, im Bewußtsein *des einzelnen Menschen* müsse nach jenen Gesetzen geforscht werden, nach denen sich die *società civile* entwickelte, wobei der Nachweis solcher Gesetzmäßigkeiten seinerseits der politischen Praxis zu dienen hatte. Denn die politische Wissenschaft sollte praktische Regierungslehre sein, indem sie zeigte, auf welche Weise das Gemeinwesen gemäß seiner Zwecksetzung geführt werden mußte, damit es letztlich wieder dem Wohl jedes einzelnen Menschen diene. Daher verlangte er nicht nur von der allgemeinen politischen Theorie, sondern auch von der speziellen Regierungslehre, daß sie sich mit der psychologischen Morallehre auseinandersetzen mußte, insofern diese

"von unmittelbarem Interesse für die Frage nach dem Ziel der Gesellschaft und nach den philosophischen Einsichten sind, die sich eine weise Regierung vornehmen muß, um die Gesellschaft zu diesem Ziel hinzuführen".<sup>1671</sup>

In dieser Perspektive konnte die geistig-sittliche Befindlichkeit des einzelnen keine reine Privatangelegenheit sein. Rosminis ganzes Interesse ging im Gegenteil dahin, zu zeigen, in welchem Maße individuelle Moral und gesellschaftliches Ethos korrespondierten. Insofern gehörte die Psychologie des einzelnen wie der Masse zwingend zum Regierungsgeschäft.

Diese Verpflichtung verstand er in erster Linie in analytisch-diagnostischem Sinne: Die Regierung hatte nicht bloß die Aufgabe, die *geographische* Situation des regierten Landes gut

---

<sup>1669</sup> Zu Rosminis Forderung nach einem "ganzheitlichen" *Politikbegriff* als Voraussetzung eines ganzheitlichen *Rechtsbegriffs* in Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen politischen Philosophie, vgl. S. Cotta, *Introduzione*, zu A. Rosmini, *Filosofia della politica*, cit., hier v.a. S. 18 ff.

<sup>1670</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 391.



zu kennen, sondern sie mußte sich ebenso intensiv mit dem auseinandersetzen, was er die "topographische Karte des menschlichen Herzens" genannt hat.<sup>1672</sup> Von dieser sagte er, sie beschreibe ein *Labyrinth*, dessen Zentrum der menschliche Hochmut bildet, das heißt, die Überzeugung, selbst des eigenen Glückes Schmied zu sein.<sup>1673</sup> Der Mensch hielt sich für den Schöpfer dessen, was ihn glücklich machen sollte, denn "in allen Illusionen vom Glück ist die innere Überzeugung des Menschen enthalten, sich selbst glücklich machen zu können."<sup>1674</sup>

Diese Illusionen gipfelten in der die Moderne kennzeichnenden Vorstellung, bereits die Suche nach Glück, also die *Mobilität und Dynamik* der Glücksanstrengung, sei identisch mit dem Glück selbst. Diese Fehleinschätzung hatte dazu geführt, daß der unterversorgte, unbefriedigte, permanente Reizzustand bereits als beglückend ausgegeben worden war. Rosmini hielt diese Verkehrung für das Zeichen einer echten Demenz, die noch durch die Tatsache verschärft wurde, daß sie Einzug in die politische Lehre und Sozialethik gehalten hatte.<sup>1675</sup>

Die sich perpetuierende Mischung aus Frustration und Leistungsanreiz, die er der Moderne attestierte, kann man als *Entzauberung* bezeichnen, wenn man darunter *nicht* versteht, daß etwas zunächst Auratisches profanisiert wird, sondern wenn damit gemeint ist, daß sich eine Verheißung nicht erfüllt, die um so gewaltiger und sozial wirkmächtiger ist, je unendlicher sie sich ausstreckt.<sup>1676</sup> Die Frage für Rosmini war, wie sich diese Art der Entzauberung sozialetisch auswirkte und ob die Leistungsfähigkeit der modernen Gesellschaft angesichts einer fortschreitender Sinnentleerung ihrer Anstrengungen nicht irgendwann *implodieren* mußte.<sup>1677</sup>

Tatsächlich hat er die Kosten der Schäden durch Enttäuschung hoch angesetzt.<sup>1678</sup> Und er war davon überzeugt, daß es sich wirklich um *politische* Schäden handelte, insofern sie den Zweck der Gesellschaft - die Zufriedenstellung der Menschen - aufhoben. Daraus folgte

---

<sup>1671</sup> Ebd., S. 522.

<sup>1672</sup> Ebd., vgl. auch M. Nicoletti, *La "topografia del cuore" nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ?*, cit., S. 333-366.

<sup>1673</sup> Zur Vorstellung von der "Machbarkeit" des Glücks und der Domestizierbarkeit der Welt, vgl. G. Marramao, *Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit*, Frankfurt/M. 1989, hier Kap. 1, Abschnitt 4, S. 70 ff. ("Homo faber, synchronische Utopie und geometrische Zeitbeherrschung"); vgl. auch R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, cit., S. 15 ff. (hier zu Renaissance und Reformation).

<sup>1674</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 525.

<sup>1675</sup> Als wichtigsten italienischen Vertreter einer solchen Wachstums-Stimulans-Theorie bezeichnete er Melchiorre Gioia; zu seiner Auseinandersetzung mit Gioia vgl. auch P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., Kap. 2, S. 53 ff.

<sup>1676</sup> Die vergleichbare Diagnose, allerdings mit anderen Bewältigungsstrategien bei Rousseau und Hegel zeigt R. Bubner, *Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung*, cit.

<sup>1677</sup> Symptome einer solchen Sinnleere sind für ihn Gewalt und Apathie, beides Produkte einer allgemeinen Hoffnungslosigkeit, vgl. dazu auch S. Mainberger, *Felicità come indifferenza: Leopardi, Melville, Beckett*, cit.

als normative Regierungslehre, daß die Staatsmacht zwar nicht verhindern konnte, daß die Menschen bei ihrer Lebensgestaltung und Glücksuche frustriert wurden, daß sie aber alles vermeiden mußte, was diese Frustration aktiv schürte.

### **X.2.1.) Die Komplexität der Politik und der politische Konsequentialismus**

Auf die Frage nach den Kompetenzen der Politik antwortete Rosmini mit der für ihn typischen moderaten Lösung, bei der er versuchte, zwischen zwei auseinanderstrebenden Politikkonzeptionen zu vermitteln: Auf der einen Seite vertrat er nachdrücklich die Auffassung, die vom Christentum vorgegebene neue Werteordnung verbiete die Überschätzung des Politischen. Als logische Konsequenz folgte daraus unter anderem der Verzicht auf Ausstattung der Regierung mit Machtfülle. Die Fehlbarkeit des Menschen und die Beschränktheit des Zuständigkeitsbereichs der Politik verboten es, vom politischen Personal oder auch vom politischen Instrumentarium die Fähigkeit zur Heilung der Übel der Welt zu erwarten, wie es die Ideologien des *perfettismo* wollten. Gerade weil Regierung und Politik dazu garnicht imstande waren, war es zwingend, der politischen Macht enge Grenzen zu ziehen. *Ein* ganz wichtiger Aspekt in Rosminis Argumentation war also stets, deutlich zu machen, daß die Gesellschaftsordnung nicht das Mittel war, mit dessen Hilfe die Welt von Elend und Ungerechtigkeit befreit werden konnte, ebensowenig wie die Politik das Instrumentarium bereitstellen konnte (und sollte), mit dessen Hilfe sich das Böse verbannen und Glücksverheißungen einlösen ließen. Deshalb waren umfassende Machtbeschränkungen erforderlich.<sup>1679</sup>

Auf der anderen Seite ist unbestreitbar, daß Rosmini, wenn er von Regierungsverantwortung sprach, durchaus an das Vorbild des überragenden Weltenlenkers dachte - jedoch nicht im Sinne der Entlehnung von *Sakralität*, sondern im Sinne der Entlehnung von zwei Fähigkeiten, die diesem zugesprochen werden konnten: der Fähigkeit, das *Ganze* in den Blick zu nehmen, woraus für die Regierung die unbedingte Gemeinwohlverpflichtung resultierte, und der Fähigkeit zur *Folgeabschätzung*. Denn eine von ihm immer wieder erhobene Forderung lautete, die Regierung müsse die *Folgen* ihres Handelns in allen denkbaren Konsequenzen berechnen. Deshalb hat er wiederholt festgestellt, jeder politische Sachverhalt sei "kompliziert" und ginge "über die Durchschnittskräfte" hinaus.<sup>1680</sup>

---

<sup>1678</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 530 ff.

<sup>1679</sup> Vgl. zur Einordnung von Rosminis Konstitutionalismus in die zeitgenössische Verfassungsbewegung in Italien C. Ghisalbetti, *Rosmini e il costituzionalismo risorgimentale*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, cit., S. 139-158.

<sup>1680</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 117.

Tatsächlich erwartete er von der Staatsmacht respektive von der Regierung als deren operativer Seite eine außergewöhnliche Konzentration überdurchschnittlicher Fähigkeiten. Fatal erschien ihm die Vorstellung, die Staatenlenkung könne ein Spiegel der durchschnittlichen Begabungen im Volke sein. Die politische *Repräsentation* im Sinne von *Abbildung* der in der Allgemeinheit vorfindlichen Mittelwerte an Bildung und Tüchtigkeit wurde der Schwere und Bedeutung des Regierungsgeschäfts nicht gerecht.<sup>1681</sup> Ebenso wie jegliche revolutionäre Spontaneität mußte Populismus aus diesem Geschäft verbannt werden. Rosminis vorrangiges Ziel war es, der Komplexität von Staatsführung und Politik Rechnung zu tragen. Damit erreichte er zweierlei: Staatsführung und Politik wurden dem Zugriff des Durchschnittsbürgers ebenso definitiv entrückt wie dem ständischen Anspruch. Sie wurden zum Feld eines hohen Leistungsethos' mit restriktiven Zugangsbeschränkungen.

Dem Prinzip der *Folgeabschätzung* verdankte Rosmini umgekehrt aber auch einen flexiblen, undogmatischen Umgang mit dem politischen Instrumentarium, verstanden im weitesten Sinne, also inklusive Staatsform, Verfassung, Gesellschaftsordnung, Einzelgesetze und politischer Maßnahmen. Denn zum politischen Konsequentialismus gehörte als Grundnorm die Verpflichtung zur *Anpassung* der Mittel an die jeweilige Situation. Daß Konsequentialismus zu *Relativismus* im Umgang mit diesem politischen Instrumentarium führte, hat Rosmini klar gesehen und als Regierungsmaxime gefordert:

"Ebensowenig läßt sich als allgemeine Maxime - und wie man sagt *a priori* - politisch festlegen, ob zum Beispiel die Regierung mit Strenge und Gewalt gegen gewisse Formen von Verbrechen vorgehen soll. Diese Gewalt kann nämlich im Einzelfall nützlich sein, im Allgemeinen aber schädlich oder aber nützlich im Allgemeinen und schädlich im Einzelfall. Das hängt vom Ausmaß der Verderbtheit und von dem Grad der Unkultiviertheit und der Kultiviertheit der Nation ab sowie von vielen anderen Bedingungen, die in der konkreten Wirklichkeit gegeben sind, aber nicht in der abstrakten Fragestellung."<sup>1682</sup>

Die dogmatische Strenge des Prinzips der Folgeabschätzung verband sich also mit der zum Programm erhobenen Relativität und Kontingenz bezüglich des Gebrauchs der politischen Instrumente. *A priori* ließ sich deren Qualität nicht bestimmen, oder anders gesagt: ihre Qualität resultierte aus ihrer jeweiligen *Angemessenheit* für eine gesellschaftspolitische Situation. Keine Staatsform oder Gesellschaftsordnung war selbst Zweck oder Norm, beide waren vielmehr lediglich *Mittel*, weshalb auch die Antwort auf die Frage nach der besten Staatsform nicht apriorisch deduziert werden konnte. Ob die Monarchie die beste Staatsform

---

<sup>1681</sup> Das ist einer der Gründe, die ihn veranlassen, die politischen (administrativen) Repräsentations- und Partizipationsrechte nicht an die Individuen, sondern an den *Besitz* zu binden, während der Schutz der individuellen Grundrechte dem demokratisch gewählten *Verfassungsgericht* übertragen wird, vgl. dazu auch D. Zolo, *Il personalismo rosminiano*, cit., S. 220 ff.

<sup>1682</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 117.

war, ließ sich für Rosmini nicht aus einem übergeordneten, metaphysischen Prinzip ableiten, sondern bestenfalls aus einer Wahrscheinlichkeitsberechnung, also aus der Analyse der zu erwartenden Folgen für die Befindlichkeit der Bevölkerung.

Ein zweiter Gedanke betraf die Überlegung, daß als *politische Mittel* tatsächlich die gesamte Bandbreite von Faktoren zu gelten hatte, die auf den geistig-sittlichen Haushalt der Bürger Einfluß nehmen konnten. *Politisches Mittel* in diesem Sinne war also auch beispielsweise die Stellung von Religion und Kirche oder die Güter- und Eigentumsverteilung in einer Gesellschaft. Alle diese Rahmenbedingungen galten als *Mittel*, weil sie nicht von vornherein festgelegt, sondern variabel, modifizierbar und funktional einsetzbar waren; und sie galten als *politisch*, weil zwischen der Befindlichkeit der Bevölkerung, auf die sie einwirkten, und der *Verfassung* der Gesellschaft als Ganzer, vor allem ihrer Stabilität oder Instabilität, eine direkte Kausalbeziehung bestand.

### **X.2.1.) Das Programm des politischen Realismus**

Zu der Notwendigkeit, die Wechselwirkung der unterschiedlichen *Mittel* einzukalkulieren, gesellte sich eine weitere Notwendigkeit, der Rosmini fundamentale Bedeutung beimaß: Die Kriterien zur Bewertung und rechten Handhabung der *politischen Mittel* standen, wie gesagt, nicht *a priori* fest, sondern orientierten sich an dem, was er, Machiavelli folgend, den "tatsächlichen Zustand der Nation" nannte.<sup>1683</sup> Nur dieser "tatsächliche Zustand", so lautete sein Credo, konnte verlässliche Auskunft darüber geben, ob es sinnvoll war, ein bestimmtes *politisches Mittel* einzusetzen:

"Man kann von ihnen niemals sagen, ob sie opportun sind oder nicht, wenn man nicht den *tatsächlichen* Zustand der Nation kennt. Dieser tatsächliche Zustand ist die solide Basis, auf der man die allgemeine, wahrscheinlich gute oder wahrscheinlich schlechte Wirkung berechnen kann, die eintreten soll, beziehungsweise die Wirkung, die weniger schlecht ist als der Effekt, der bei Verzicht auf diese Maßnahme zu erwarten ist."<sup>1684</sup>

Die vordringlichste Aufgabe der Politik bestand demnach in der Einschätzung der tatsächlichen *Verfassung* der Gesellschaft unter Einschluß aller Potenzen, die an deren Gestaltung mitwirkten. Politik hatte es daher wesentlich mit einer ungeschönten *Bestandsaufnahme* zu tun.

Die wichtigste Konsequenz eines solchen Verständnisses von Politik als der Handhabung eines hochkomplexen Apparats gemäß dem Kriterium der *Adäquatheit*, wie man es bei Rosmini findet, scheint mir ein nachhaltiger *Entdogmatisierungsschub* und

<sup>1683</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 117; zu Machiavellis "Pathos des Tatsächlichen", vgl. H. Münkler, *Machiavelli*, cit., S. 243 ff.

*Entideologisierungsschub* zu sein. Es kam darin die Vorstellung zum Ausdruck, daß die Rahmenbedingungen der Gesellschaft in einem sehr weit verstandenen Sinne (aber nicht vollständig !) *konstruierbar* waren und zum Besten der Gesellschaft flexibel gestaltet werden mußten. In dem Moment, da fast die gesamte Anordnung der Gesellschaft als *politisch* qualifiziert wurde, wurde sie auch zur Disposition lenkender und regulierender Eingriffe gestellt. Die Anerkennung des politischen Handlungsspielraums wurde aber von Rosmini in typischer Manier sofort wieder im *anti-utopischen*, realpolitischen Sinne relativiert. Mit programmatischer Nüchternheit machte er deutlich, daß er von den politischen Eingriffen nicht etwa die Schaffung der vollkommenen Gesellschaft erwartete, sondern bestenfalls eine möglichst unschädliche oder wenig Schaden verursachende Politik. Politik konnte niemals Beglückerin der Völker sein, noch durfte sie beanspruchen, Mittel oder Weg zur Herstellung des Idealmenschen und der Idealgesellschaft zu sein.<sup>1685</sup>

Politik hatte zunächst einmal von der Realität der sozialen und sonstigen Rahmenbedingungen auszugehen. Durch diese war sie zwar nicht *determiniert*, aber, sofern sie *angemessene* Politik sein wollte, *konditioniert*. Die Kombination aus *Opportunitätsprinzip* als Beurteilungsmaßstab der Politik einerseits und programmatischem *Anti-Utopismus* andererseits führte zu dem, was man Rosminis *bedingten politischen Relativismus* nennen könnte. *Bedingt* war dieser Relativismus, insofern die Anbindung des politischen Instrumentariums an die "tatsächliche Befindlichkeit der Gesellschaft" einerseits politische Gestaltungsspielräume eröffnete, andererseits aber zu metapolitischen Urteilskriterien zurückführte, die er der Wahrheitslehre der christlichen Überlieferung entlehnte. Denn mochte sich auch die Analyse der "tatsächlichen Befindlichkeit der Gesellschaft" auf empirische Daten stützen, so blieb doch die übergeordnete Zielfestlegung für die Gesellschaft wie für den einzelnen Menschen unverrückbar dem christlichen Dogma verpflichtet. Und diesem entnahm Rosmini, was die politische Lehre anging, eine rigoros anti-utopische, die Begrenztheit (Sündhaftigkeit) des Menschen unterstreichende Grundaussage. Das heißt, transzendente christliche Botschaft und immanente politische Logik führten zu demselben Ergebnis der Begrenztheit des Politischen, innerhalb dessen allerdings ein Spielraum dem verantwortlichen Gestaltungswillen offen stand.<sup>1686</sup> Daraus leitete Rosmini eine Doppelstrategie ab, die darin bestand, einerseits den Rang und die Würde des politischen Amtes und seines Tätigkeitsfeldes - des Staates - zu betonen. Dem entsprach der Appell,

<sup>1684</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit. S. 117.

<sup>1685</sup> So auch M. Baldini, *La critica al perfettismo in Antonio Rosmini e in Karl R. Popper*, in: G. Campanini/F. Traniello, *Filosofia e politica*, cit., S. 357-378.

<sup>1686</sup> Die Gestaltungsfreiheit des Menschen bei unbedingter "Anerkennung des Seins" analysiert T. Manfredini für Rosminis Ethik und Politik, vgl. dies., *Il riconoscimento dell'essere nell'etica e nella politica di Rosmini*, cit.

das politische Geschäft ernst und kompetent zu betreiben. Allerdings handelte es sich nur um eine *abgeleitete* Würde, deren Grund *nicht* Politik und Staat selbst, sondern das Subjekt *Person* war. Von der Wesensbestimmung der *Person* gemäß der christlichen Lehre hing daher andererseits die rigorose Utopie-Kritik ab, die den Grundtenor von Rosminis politischer Philosophie bildete.

### **X.3.) Handlungsräume der Staatsmacht**

Man kann diese folglich auch als Versuch lesen, eine Balance zwischen der Verantwortung für den *appagamento* der Bürger einerseits und der Einsicht in die *Grenzen der Planbarkeit* andererseits zu finden und politikverträglich plausibel zu machen. Das Eingeständnis, daß die Politik lediglich über eingeschränkte Planungs- und Lenkungsmöglichkeiten verfügte, sollte nicht in den politischen Fatalismus führen, den Rosmini ebenfalls für eine Grundlage des Despotismus hielt. Ziel der Politik in Theorie und Praxis mußte es vielmehr sein, die Dimension des Planbaren und mit Erfolg Dirigierbaren möglichst präzise zu kennen und tatsächlich praktisch zu beherrschen. Hier lag für ihn die zentrale Herausforderung an die politische Philosophie: Es mußte ihr gelingen, die übergeordnete Norm, die durch das *Ziel* des Menschen vorgegeben war, für jene konkrete Ebene der Politik operationalisierbar zu machen, die durch die Reichweite der *politischen Mittel* abgesteckt wurde. Diese wiederum gehörten zur Regierungsgewalt und definierten deren Wirkungskreis, also das eigentliche Feld des Politischen. So formulierte es die rosminische Politik-Definition, die besagte, Politik sei "die Kunst, die Gesellschaft auf ihr *Ziel* hinzulenken mit Hilfe der *Mittel*, die zur Staatsregierung gehören" (it. *governo civile*).<sup>1687</sup>

Dazu war es unentbehrlich, sich die Grenzen individueller Lenkungscompetenz klarzumachen. Ein solches Eingeständnis enthielt bereits ein antiabsolutistisches, antidirigistisches Programm: Der Nachweis, daß Politik eine Rechnung mit sehr vielen Unbekannten war, mußte politische Allmachtsansprüche untergraben. Kriege und historische Unternehmungen aller Art waren geeignet, politische Demut und einen realistischen Sinn für Selbstbeschränkung zu fördern.<sup>1688</sup>

Eine Staatsmacht, die sich ihrer Grenzen bewußt war, besaß andererseits durchaus *legitime* Eingriffsmöglichkeiten, die der Steigerung der Güterproduktion dienten, ohne die Freiheitsrechte zu bedrohen.<sup>1689</sup> Solche Interventionen standen stets unter der Prämisse der

<sup>1687</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S.136.

<sup>1688</sup> Vgl. auch Isaiah Berlins Analyse von De Maistres Reflexionen zu diesem Thema in ders., *Joseph de Maistre und die Ursprünge des Faschismus*, cit.

<sup>1689</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 443 ff.

Theorie vom *fehlbaren Souverän*: Weder der Staat als Organisation noch die Regierung als Protagonist politischen Handelns war unfehlbar. Die Möglichkeit, daß sie Fehler machten und Unrecht tun konnten, erforderte und rechtfertigte zum einen ihre *konstitutionelle Einhegung* und erzwang zum anderen die peinlich genaue Überprüfung jeder ihrer Maßnahmen. Sie schloß vor allen Dingen aus, daß sich der Staat als Versorgungs- und Reglementierungsstaat entfaltete.<sup>1690</sup> Für Rosmini stand hingegen fest, daß die elementarste Pflicht des Staates beziehungsweise seiner Vollzugsakteure - der Regierung - in der Achtung der Rechte der Regierten einschließlich ihrer Eigentumsrechte bestand. Von diesen leitete sich alles staatliche Handeln her. Dazu gehörte neben der Respektierung der Rechte auch deren Verteidigung, "denn mit der Verteidigung ist die Regierung beauftragt".<sup>1691</sup>

Sowohl die eher defensive Schutzfunktion durch die Gerichte als auch die aktive Förderpolitik des Staates standen unter dem Diktat der unbedingten Unvoreingenommenheit staatlicher Zuwendung. Parteilichkeit oder einseitige Privilegierung durfte es nicht geben. Dies entsprach Rosminis Überzeugung, daß streng genommen die *vollständige Nichteinmischung* seitens des Staates die wahrhaft gerechte Gleichheitspolitik darstellte.<sup>1692</sup> Die Bevorzugung bestimmter Personen oder Personengruppen bedeutete hingegen einen Verstoß gegen das Gebot der staatlichen Überparteilichkeit.

Damit stellte sich das *Problem der Güterverteilung*. Sie hatte nach dem Kriterium zu erfolgen, daß Quantität und Qualität der zu verteilenden Güter nicht gemindert werden durften.<sup>1693</sup> Hierin sah Rosmini eine besondere Herausforderung und Schwierigkeit politischen Handelns. Denn es galt zu bedenken, daß der Staat mit der Tatsache konfrontiert war, daß es Gemeinschaftsgüter gab, deren Vergabe an alle Bürger die Qualität dieser Güter durch die allgemeine Zuteilung - und damit *Vermassung* - änderte. Offensichtlich beeinflusste die Verteilung nämlich nicht nur die *Quantität*, sondern eben auch die *Qualität* eines Objekts. In der Regel führte sie, je nach Beschaffenheit des Sozialprodukts, zu einer *Wertminderung*. Wurde aus einem exklusiven Besitz eine Massenware, änderte sich sein materieller und sein immaterieller Wert. Diesen Effekt jeglicher Verteilung hielt Rosmini für ein immenses

---

<sup>1690</sup> Piovani charakterisiert Rosminis Konstitutionalismus daher auch als eine "Methode der Achtung der Person" und spricht vom "Individualismus" als vorherrschendem Zug der rosminischen politischen Philosophie, vgl. ders., *Teodicea sociale*, cit., S. 261 ff., und S. 315 ff.

<sup>1691</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 443.

<sup>1692</sup> So entspricht es dem Humboldt'schen Minimalstaat als Antwort auf die selbstgestellte Frage "Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staats um das Wohl der Bürger erstrecken?" und als Versuch, die "Vielregiererei" des aufgeklärt-absolutistischen Staates zu überwinden, vgl. W. v. Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, cit.; vgl. dazu S. A. Kähler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat* (1927), Göttingen <sup>2</sup>1963.

<sup>1693</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 445.

generelles Problem und speziell für ein Problem des Staates, der die Rolle der Zuteilungsinstanz übernahm.

Grundsätzlich lehnte er es ab, die Qualitäts- und Quantitätsminderung von Produkten oder Gütern dadurch zu rechtfertigen, daß sie durch ihre allgemeine Verfügbarkeit *demokratische Güter* wurden. Dies allein konnte in seinen Augen als Begründung des Wertverlusts nicht ausreichen. Eine Patentlösung gab es aber seines Erachtens nicht. Sein Appell lautete daher, der Staat müsse von Fall zu Fall sorgfältig prüfen, ob bei der Verteilung eine Wertminderung ausgeschlossen werden konnte. Nur dann erschien ihm die Verteilung zulässig.<sup>1694</sup>

### **X.3.1.) Fortuna und virtù: das Wettbewerbsprinzip**

Adressat des Eingriffs der Staatsmacht war die *Gesellschaft*, verstanden als ein offenes, von hoher Mobilität gekennzeichnetes System, in dem sich der einzelne Bürger zu *plazieren* hatte.<sup>1695</sup> Rosmini entwarf das Bild eines hochdynamischen sozialen und ökonomischen Kräftespiels, in dem der einzelne seine Rolle nicht mehr dynastisch, feudal oder auf sonstige Weise durch Klassen- oder Familienzugehörigkeit definierte, sondern dank einer Kombination von *fortuna* und *virtù*.<sup>1696</sup> Das heißt, günstige äußere Umstände und individueller Verdienst entschieden über die Platzierung in der Gesellschaft. Von diesem Platz hing dann wiederum der variable Anspruch ab, am gesellschaftlich erwirtschafteten Sozialprodukt teilzuhaben. Es ist bezeichnend, daß Rosmini an dieser zentralen Stelle seiner Überlegungen nicht die göttliche *Vorsehung* heranzog, um den unkalkulierbaren, dem Zugriff des Menschen entzogenen Rest an unberechenbarem Schicksal zu erklären, sondern ein *Säkularisat der Vorsehung* in Gestalt der machiavellischen *fortuna*. Damit reduzierte er, ganz wie es Machiavelli getan hatte, die Dimension des Unverfügbaren im sozialen Kontext erheblich.<sup>1697</sup> Nicht die Vorsehung wies dem Menschen seinen gesellschaftlichen Platz zu, sondern der einzelne verdankte seinen Platz dem eigenen "Geschick" - ein Begriff, der in seiner ambivalenten Bedeutung vielleicht die angemessenste deutsche Übersetzung für das italienische Gespann *fortuna e virtù* ist. Er bringt das *Leistungsethos* zum Ausdruck, das Rosmini mit Machiavelli vertrat, ohne den schicksalhaft-unbeeinflußbaren Faktor vollständig zu unterschlagen.

<sup>1694</sup> Zur gerechten Güterverteilung und der Gefahr des Wertverlusts, vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 171 ff.

<sup>1695</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 444.

<sup>1696</sup> Ebd., S. 446.

<sup>1697</sup> Zum Thema *fortuna* und *virtù* bei Machiavelli, vgl. H. Münkler, *Machiavelli*, cit., Teil 3, Kap. 4 und 5, S. 300 ff.; sowie W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., S. 104 ff.



Denn die Präsenz der *fortuna* diene ja dazu, bei allem leistungsethischem Optimismus und Erwartungsdruck daran zu erinnern, daß die soziale Positionierung eben nicht *vollständig* in der Macht des Menschen stand, weder des einzelnen, noch des Staates. Auch letzterer war nämlich nach Rosminis Auffassung eindeutig nicht dazu berufen, die dem "Geschick" geschuldete Positionierung zu korrigieren, weder helfend, noch behindernd.<sup>1698</sup> Gegen die Apologie des Wohlfahrtsstaates verteidigte er die Ansicht, der Staat dürfe nicht als Korrektiv der *fortuna* fungieren. Dabei argumentierte er sowohl *handlungsökonomisch* als auch *staatsethisches*: Qua Selbstverständnis durfte sich der Staat niemals auf die Ebene der Einzelfälle hinabgeben. Aber selbst wenn man die Einzelfallfürsorge nicht kategorisch aus seinem Pflichtenkanon ausschließen wollte, blieb die objektive Unmöglichkeit bestehen, staatlicherseits eine befriedigende Berücksichtigung aller individuellen Ansprüche zu gewährleisten. Von daher lag die staatliche Hauptaufgabe in der Sicherung eines freien Wettbewerbs (it. *concorrenza*) und in der Verhinderung von Privilegien.<sup>1699</sup>

Dieser Zusammenhang macht unterschiedliche Tendenzen oder Gewichtungen deutlich, die Rosmini implizit vornahm. Man kann sagen, daß er dort, wo es um die *ökonomische* Dynamik der Gesellschaft ging, stärker *säkularisierte*: *Der einzelne* hatte zu handeln und für sich zu sorgen. Hier traf das aristotelische *Oikos*-Verständnis mit der smith'schen Ökonomie zusammen. Die Vorsehung und die aus göttlichem Willen abgeleitete Ordnung überließen dem Individuum auf diesem Feld einen weiten Verfügungsspielraum. Daraus folgte bei Rosmini eine (allerdings nie puristische) Neigung zum wirtschaftlichen *Laissez-faire*. Wo es hingegen um die *politische* Dynamik der Gesellschaft ging, waren die Vorgaben der absoluten, objektiven Gerechtigkeits- und Werteordnung verbindlich. Dort waltete dementsprechend unmittelbarer die Vorsehung, und entsprechend mehr *ethische Verpflichtung* ruhte auf dem Staat, der für den Wertehaushalt des Bürgers mitverantwortlich war.

Für den ökonomischen Haushalt galt hingegen Rosminis Ansicht nach, daß angesichts des Unvermögens des Staates, allwissend und allmächtig gerechte Verhältnisse aktiv zu schaffen, der *freie Wettbewerb* die geeignete Plattform für die Entfaltung der Kräfte von *fortuna* und *virtù* darstellte. Daraus folgerte er, eine der Hauptpflichten des Staates bestehe in der Anerkennung des "gleichen Rechts zum Wettbewerb um den Erwerb der Güter" als eines universalen Menschenrechts.

---

<sup>1698</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 444.

<sup>1699</sup> Ebd.; zu den Prinzipien staatlicher Gerechtigkeit und staatlicher Handlungsökonomie bei Rosmini, vgl. auch F. Mercadante, *Il regolamento della modalità dei diritti*, cit., hier besonders S. 113-242.

"Die Regierung läßt kein [allgemeines, gleiches] Recht der Gesellschaftsmitglieder *in rem* (sic !) zu, aber sie gesteht sehr wohl ein gleiches Recht *ad rem* zu."<sup>1700</sup>

Während das von ihm scharf kritisierte egalitaristische "Angleichungssystem", dem Gleichheitsgebot gehorchend, jegliche Abweichung verhindern und unterdrücken mußte und folglich zur Stagnation führte, hielt Rosmini das Prinzip des freien Wettbewerbs, an dem teilzunehmen jedermann berechtigt war, für den Motor von Entwicklung und Fortschritt, weil es die individuellen, kreativen Leistungen prämierte.<sup>1701</sup> Auf diese Weise, so lautete seine Annahme, wurde gesamtgesellschaftlich zugleich das maximale Sozialprodukt hergestellt. Die Sicherung des freien Wettbewerbs versprach also auch für die *società civile* den größtmöglichen Nutzen.

Allerdings war ihm bewußt, daß "dieses schöne Wort *Wettbewerb*", wie er sagte, mehrdeutig war und sich ideologisch mißbrauchen ließ.<sup>1702</sup> Um Klarheit zu gewinnen, mußte man daher seines Erachtens zunächst unterscheiden zwischen einem "freien Wettbewerb" um die Güter, an dem teilzunehmen ein Grundrecht darstellte, und dem "gleichen Wettbewerb", welcher gleiche Ausgangsbedingungen und Verhältnisse voraussetzte.<sup>1703</sup>

Auch in der Auseinandersetzung mit diesen widerstreitenden Zielvorgaben folgte Rosmini seiner üblichen defensiven Linie: Absolute Priorität besaß die Maxime, daß der Staat nicht allmächtig war und es auch nicht sein durfte, weil der allmächtig-despotische Staat *die* Zivilisationskatastrophe schlechthin bedeutete. Kein politisches Ideal war demnach legitim, das um seiner Erlangung willen den Staat oder die Regierung mit Vollmachten ausstatten mußte, weil es ohne massive staatliche Intervention nicht erreicht wurde. Ein solches abzulehnendes Ideal war seiner Überzeugung nach die Chancengleichheit. Umgekehrt ließen sich solche politischen Ziele legitimerweise verfolgen, die die Regierung lediglich vor die Aufgabe stellten, "Hindernisse wegzuräumen" für die Entfaltung natürlicher Begabungen und Qualitäten. Mehr konnte und durfte der Staat nicht tun. Das war, Rosmini zufolge, der einzig zulässige staatliche Umgang mit den Anstrengungen und Leistungen seiner Bürger.<sup>1704</sup>

<sup>1700</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 444; in diesem Kontext verteidigt Rosmini auch das "Gesetz der Anhäufung" (it. *legge di accumulazione*), das besagt, daß die Konzentration von (eudämonologischen) Gütern bei einer Person um der Gerechtigkeit willen möglich sein muß, vgl. P. Piovan, *Teodicea sociale*, cit., S. 130 ff.; M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 252 f.

<sup>1701</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 443.

<sup>1702</sup> Ebd., S. 445.

<sup>1703</sup> In die Terminologie des 20. Jahrhunderts übertragen, könnte man diesen von Rosmini herausgearbeiteten Konflikt als den Konflikt zwischen *Chancengerechtigkeit* und *Chancengleichheit* bezeichnen, vgl. dazu L. v. Friedeburg, *Chancengleichheit*, in: M. Greiffenhagen (Hg.), *Kampf um Wörter ? Politische Begriffe im Meinungsstreit*, Bonn 1980, S. 75-82; als Kontrahent von L. von Friedeburg tritt W. Remmers auf mit dem Beitrag *Chancengleichheit*, ebd., S. 83-90.

<sup>1704</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 445.

Die Kunst der Politik bestand nun darin, auf der Basis einer genauen soziologischen Bestandsaufnahme Maßnahmen zu treffen, die der Leistungssituation der Bevölkerung *angemessen* waren. Die entsprechende politische Praxis erforderte ein hohes Differenzierungsvermögen, innerhalb einer Gesellschaft, aber auch komparatistisch zwischen verschiedenen Kulturen. Unter dem Dach gemeinsamer universaler Menschenrechte war deswegen ein *kulturrelativistischer* Ansatz gerechtfertigt, ja *gefordert*, weil Gleichbehandlung, je nach Entwicklungsstand des Adressaten, trotz guter Absichten, faktisch *ungerecht* sein konnte. Das galt mit Blick auf unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und Personen *in* einer Staatsgesellschaft, es galt aber auch für das Verhältnis der Völker zueinander.

Daher vertrat Rosmini auch die Auffassung, daß der *freie Wettbewerb* im Sinne des *gleichen* Zugangs zum Wettbewerb nicht als *Quelle* von Gerechtigkeit mißverstanden werden durfte, sondern bestenfalls deren *Effekt* war. Die Gerechtigkeit konnte es erfordern, das Gleichbehandlungsgebot *auszusetzen*, wenn beispielsweise der gleiche Zugang zu einem knappen Gut in Form des freien Wettbewerbs die *Qualität* des Guts entscheidend herabsetzte oder zu ungerechten Behinderungen führte. Der freie Wettbewerb war eine bloße Fiktion, wenn sich die Konkurrenten in völlig unterschiedlichen Ausgangssituationen befanden. Gegen die Befürworter des freien Marktes wandte er daher polemisch ein, daß von einem solchen Wettbewerb lediglich die ohnehin Privilegierten profitierten.

Als Paradigma für einen ungleichen und ungerechten Wettbewerb führte er die Unterschiede der Kulturstandards zwischen den Völkern an. Gestützt auf Tocquevilles Beschreibung vom Elend der amerikanischen Ureinwohner<sup>1705</sup> stellte er fest, daß die unterentwickelten Völker den Wettbewerb mit den wohlhabenden Nationen keinesfalls bestehen konnten.<sup>1706</sup> Für sie war der Wettbewerb ruinös, auch weil ihre Produktionskosten die Kosten in den technisch überlegenen Ländern überstiegen.<sup>1707</sup> Tocquevilles Vergleich zwischen den europäischen Nationen, den amerikanischen Ureinwohnern und den dortigen Einwanderern bestätigte in seinen Augen die These, daß soziale Rahmenbedingungen und Ökonomie einander bedingen und kulturspezifisch unterschiedlich ausgeprägt waren. Daraus folgte, daß dieselbe politische oder ökonomische Praxis unter unterschiedlichen Bedingungen unterschiedliche Ergebnisse produzierte. Fasziniert folgte er seinem Gewährsmann bei der Diagnose, daß der Wunsch

<sup>1705</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 10, S. 486 ff.

<sup>1706</sup> Während Rosmini vor diesem Hintergrund Schutzzölle verteidigt, zeigt Carlo Cattaneo, daß Schutzzölle kein einseitiger Schutz sein können und daß im Gegenteil die ohnehin wirtschaftlich stärkeren Staaten davon profitieren, vgl. ders., *Dell' "economia nazionale" di Federico List*, in: "Il Politecnico" 6 (Juni 1843), wiederabgedruckt in: *Antologia degli scritti politici di Carlo Cattaneo*, cit., S. 33-48.

<sup>1707</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 485.

nach *Konsum* und *Wohlstand* je nach kulturell-geistiger Verfassung für das eine Volk einen Anreiz für Arbeit und Leistung darstellte und damit seinerseits *wachstumverstärkend* wirkte, während derselbe Wunsch ein anderes Volk ruinierte, weil er bei diesem nicht dieselbe Handlungsfolge auslöste. Die europäischen Nationen erlebten materiellen Reichtum als Stimulans und positiven Wachstumsanreiz, während andere Gesellschaften daran zugrundegingen.

Denselben Relativismus hatte Tocqueville für das mit dem Wachstum zusammenhängende Phänomen *der sozialen Mobilität* aufgedeckt: Die Gesellschaft der USA empfand die soziale ebenso wie die geographische Dynamik als gut, natürlich und selbstverständlich.<sup>1708</sup> Galt Unruhe in Alt-Europa als eher sozialunverträglich, entsprach sie dem amerikanischen Lebensgefühl und wurde als *gesellschaftsstabilisierend* anerkannt, weil sie zu den übrigen ethischen Grundlagen der amerikanischen Gesellschaft wie Freiheitsliebe, Bereicherungswille, Glück-Suche, Ausbreitung, Eroberungswille und Landnahme paßte.

Die daraus abgeleitete Lehre von der Wechselwirkung von wirtschaftlicher, sozialer und sogar geographischer Dynamik traf auf Rosminis Interesse an der Interdependenz von individuellem Verhalten und sozialen Rahmenbedingungen. Konkret ging es ihm dabei auch um den Effekt, der im *Wirtschaftswachstum* bestand. Dieses trat dann als Folge ein, wenn sich in der Bevölkerung eine Haltung oder Einstellung herausbildete, die er "industria" nannte (dt. *Betriebsamkeit, unternehmerische Aktivität*).<sup>1709</sup> Am Beispiel der USA ließ sich nun zeigen, daß es tatsächlich einen sozialverträglichen wirtschaftlichen Fortschritt geben konnte, wenn eine Bevölkerung von ihrem geistigen und ethischen Habitus her imstande war, jene *industria* zu entwickeln, mittels deren sie sich die Güter verschaffte, die sie haben wollte. Die amerikanische Gesellschaft erschien ihm in diesem Sinne *fortschrittstauglich*. Allerdings attestierte er ihr auch eine Besonderheit, die ausschloß, daß sie als allgemeines Modell dienen konnte: Der Habitus der Amerikaner war antiutopisch und sachlich. Ihre Wünsche richteten sich auf konkrete Errungenschaften, und dies verhinderte, daß sie jener Frustration anheimfielen, die die Folge übersteigter Glückserwartungen war.<sup>1710</sup>

Gerade diese Deutung des Beispiels USA bestärkte ihn in der Überzeugung, daß die Steuerung der ökonomischen Abläufe nicht dem *Staat* übertragen werden durfte - allerdings auch nicht uneingeschränkt dem *Markt*. Als die eigentliche *Steuerungsinstanz* identifizierte er

<sup>1708</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 10, S. 479 ff.; auch Bd. 2, Teil 2, Kap. 13, S. 200 ff.

<sup>1709</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 541 f.

<sup>1710</sup> Vgl. zum Kontrast zwischen Völkern, die Rosmini zufolge zur freiheitlichen Zivilisation eher befähigt waren, und jenen, die es nicht waren, F. Mercadante, *La Russia, l'America e la "linea dell'incivilimento" nel pensiero politico di Rosmini*, cit.

vielmehr das gesellschaftliche, im Idealfall religiös fundierte *Ethos*.<sup>1711</sup> Die Anwendung ethischer Prinzipien in der Ökonomie – beispielsweise beim bewußten Verzicht auf schnellen Gewinn oder durch den Schutz der Substistenzmittel vor Ausverkauf – schien ihm nicht von Staats wegen diktierbar, sondern mußte dem ethischen Bewußtsein überlassen werden, das sich Handlungsspielräume gegenüber den ökonomischen Gesetzmäßigkeiten freizuhalten vermochte. Es war seiner Überzeugung nach die *Religion*, die einen solchen ethischen Wertehorizont stützte, dem die Gewinn-Verlust-Kalkulation nachgeordnet war. Oder allgemeiner gesagt: Die Religion garantierte einen Wertehorizont, in dem die Gewinn-Verlust-Kalkulation nicht die einzige Handlungsnorm darstellte beziehungsweise sich nicht auf die Schätzung des *materiellen* Wertes reduzierte, sondern die human-ethischen Werte stets mit einschloß. Sie stärkte zudem die sittliche Disposition für den rechten Umgang mit Konsum. Ihr verdankte sich die Werteordnung, die die Überlegenheit des humanen Maßstabs gegenüber dem nur quantitativen Kriterium festschrieb.

Man findet in Rosminis Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Ökonomie keine Überlegungen im Stile Max Webers, die die religiöse Disposition für eine bestimmte Art des Wirtschaftens betreffen.<sup>1712</sup> Unbestreitbar bestand für ihn eine wechselseitige Abhängigkeit zwischen Wachstumsideologie (auch im ökonomischen Sinne) und Christentum, das er diesbezüglich allerdings nicht wie Weber konfessionell differenzierte. Im Rahmen der Gesellschaftslehre interessierte ihn die Religion jedoch nicht als spezifische Entstehungsbedingung bestimmter Wirtschaftsformen, sondern vor allem als *Korrektiv* von Profit- und Konsumdenken – nicht so sehr als dessen *Quelle*. Sein Unterscheidungskriterium war nicht religiöser oder konfessioneller Art, sondern kulturell-zivilisatorischer Natur, in dem Sinne, daß er das Wirtschaftsverhalten durch die höhere oder geringere Zivilisationsstufe der betreffenden Gesellschaft determiniert sah – welche allerdings letztlich wieder auf deren religiöse Ausstattung zurückzuführen war.

Insofern die weltweit unterschiedlich entwickelten Formen des Wirtschaftens nicht kompatibel waren und für die schwächeren Völker existenzbedrohend, erkannte Rosmini die Gefahr, daß es auf einem uneingeschränkt profitorientierten Weltmarkt zum Zusammenstoß von Kulturen kommen mußte, den die ökonomisch zurückgeliebenen Völker als Abwehrkampf gegen die marktbeherrschenden Völker führen würden. Er hat auf der Grundlage solcher Überlegungen gegenüber dem Verteilungsmechanismus des Marktes

---

<sup>1711</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 487; so entspricht es der christlichen Wirtschaftsethik, wie sie beispielsweise von J. Höffner in *Christliche Gesellschaftslehre* dargelegt wird, cit., passim, beispielsweise 3. Abschnitt, Kap. 1, § 1, S. 180 ff.

<sup>1712</sup> Vgl. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, hg. von K. Lichtblau/J. Weiß, Freiburg 1993.

dennoch eine vorsichtig positive Haltung eingenommen. Voraussetzung für eine richtige Ökonomie wie für eine richtige Politik blieb die Priorität der humanen Zwecksetzung, die ausschloß, daß es eine *vollständige* Autonomie des Ökonomischen oder des Politischen geben konnte. Trotz einer solch vorsichtig positiven Einstellung hielt er an der Überzeugung fest, daß das neuzeitliche Phänomen des *Wachstums* ambivalent war und daher von Fall zu Fall geprüft und beurteilt werden mußte. Der Drang des modernen Menschen zum *Mehr-haben-wollen* - an politischer Partizipation, an materiellen Gütern, an sozialem Renommée - ließ sich in seinen Augen zwar kulturgeschichtlich und kultursoziologisch entschlüsseln, aber nicht abschließend ethisch bewerten.

Diese Zurückhaltung wird auch dort deutlich, wo Rosmini nach Regeln für den rechten Umgang mit Konsumgütern suchte. Einerseits band er diesen eng an das Kriterium vom *natürlichen Maß*, andererseits gab er zu, daß das Kriterium der *Natürlichkeit* zwar ein objektives sittliches Kriterium darstellte, aber zugleich eines, das situationsabhängig im Sinne der *Angemessenheit* angewendet werden mußte. Die Idee der Angemessenheit führte ihn dann weiter zu einem strikt ökonomischen Kriterium. Dieses besagte, daß ein Konsum *angemessen* war, wenn man ihn sich *leisten* konnte, und unangemessen, wenn man ihn sich nicht leisten konnte. Nicht die *Moral* rechtfertigte oder verbot dann noch den Konsum, sondern die ökonomische Kalkulation. Auch andere soziale Kriterien der Konsumsteuerung, beispielsweise schichten- oder klassenspezifische Normierungen, entfielen.<sup>1713</sup>

Auch wenn sich auf diese Weise Regeln für den möglichst wenig schädlichen Umgang mit Konsumgütern finden ließen, konnte sich Rosmini nicht mit der Tatsache anfreunden, daß alle die Güter, nach denen der Mensch des Wachstumszeitalters ein Bedürfnis entwickelte, nicht wirklich *notwendige* Güter waren. Nicht daß es sogenannte *künstlich erzeugte* Bedürfnisse gab, stellte in seinen Augen ein Problem dar, denn solche nicht-notwendigen, nicht-natürlichen Bedürfnisse hatte es immer gegeben, und bereits die antike Philosophie hatte sich damit klug auseinandergesetzt.<sup>1714</sup> Der eigentliche, unüberwindliche Grund für seine Skepsis gegenüber der Wirtschaftsordnung der Moderne und die ihr zugrundeliegende Wachstumsideologie war, daß die *künstlichen* Bedürfnisse nicht zufällig aus dem Zusammenleben der Menschen heraus entstanden, sondern daß sie *intentional erzeugt* wurden, weil sie konstitutiv zum System *Markt* gehörten.

---

<sup>1713</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft*, cit., S. 485 ff. Die *Philosophie der Politik* verwertet und vertieft Ergebnisse aus Rosminis früheren Abhandlungen zu ökonomischen Themen, bei denen er sich gegen Gioia die Thesen von Jean Baptiste Say zueigen gemacht und den Luxuskonsum kritisiert hatte, vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 53 ff.; F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 83 ff.

<sup>1714</sup> Vgl. zur Luxus-Kritik des Altertums W. Euchner, *Demokratiethoretische Aspekte der politischen Ideengeschichte*, in: ders., *Egoismus und Gemeinwohl*, cit., S. 9-46.

Es schien ihm aber immerhin möglich, diesen grundsätzlichen Makel abzumildern, wenn man zwischen den Bedürfnissen differenzierte. Dann ergab sich so etwas wie eine abgestufte *Nützlichkeitshierarchie*, die der Orientierung dienen konnte. So forderte er, man müsse zwischen dem Bedürfnis nach *Genuß* und dem Bedürfnis nach *Reichtum* unterscheiden. Ersteres tendierte zum *deficit spending*, letzteres hingegen erzeugte Produktivität und Sparsamkeit. Daraus schloß er, daß eine Verstärkung von Bedürfnissen der ersten Kategorie keinesfalls zulässig war. Ein zentrales Gütersegment, nämlich alle Güter, die dem Luxus, dem Genuß und dem Komfort dienten, stand damit unter moralischem Generalverdacht. Allerdings hat Rosmini auch immer wieder betont, daß es ihm nicht um das Verbot solcher Güter ging, sondern um den bewußten *Umgang* mit ihnen. Er warf den Ökonomen gefährliche Ungenauigkeit vor, insofern sie undifferenziert eine Politik des Wachstums und der Bedürfnissteigerung propagierten, ohne in der gefordertern Weise zwischen den Bedürfnistypen zu unterscheiden. Denn offensichtlich waren aus Sicht der Staatsgesellschaft nur diejenigen Bedürfnisse sinnvoll und dienlich, die Arbeitsamkeit und Anstrengung anregten. Angesichts der Schwierigkeiten einer aktiven Wachstumspolitik, die Bedürfnissteigerung zu *steuern*, und angesichts der kaum kalkulierbaren Nebenfolgen, hielt er, wie gesagt, den Verzicht auf staatliche Intervention für geboten. Wo nicht der Staat selbst, sondern der *Markt* für Wachstum und Bedürfnissteigerung sorgte, blieben die *ökonomische* und die *ethische Klugheit* die einzig wirksamen Kriterien im Umgang mit den angebotenen Waren.

### **X.3.2.) Ökonomische Politik**

Dieser Abwägungsprozeß macht deutlich, daß es stets Rosminis Ziel war, zu zeigen, daß es unter keinen Umständen in den menschlichen Dingen das uneingeschränkt und ausschließlich *Nur-Positive* geben konnte. Stets galt es die *Kosten* abzuwägen. Das Gute, das erreicht werden konnte, hatte einen *Preis*, der in etwas weniger Gutem oder gar Schlechtem bestand. Aber gerade weil dieser Preis *berechenbar* war, gehörte die permanente Abwägung zwischen höheren oder niedrigeren Kosten, das heißt zwischen Nachteilen und Vorteilen, zur Ökonomie des privaten wie des öffentlich-politischen Lebens.

Konsequent hat er auch hier nicht zwischen den einzelnen Güter-Typen unterschieden. Welcher Art auch immer das *bonum* war, das ein Mensch haben wollte - dieser Mensch stellte in jedem Fall eine Kosten-Nutzen-Berechnung an. Das galt für sittliche, geistige Güter ebenso wie für materielle Güter, Rechtsgüter und so weiter. Gleichgültig, wie hoch man ihren Wert schätzte, man mußte mitbedenken, daß dieser *Wert* einen Preis im Sinne von Kosten

oder Nachteilen besaß. Selbst die Vorsehung, so Rosminis Überzeugung, funktionierte nach dieser Logik. Auch sie mußte gewissermaßen das Preis-Leistungs-Verhältnis dessen, was sie erreichen wollte, berechnen. Und unter der Voraussetzung, daß das Gute nicht absolut zu bekommen war, sondern jeweils einen *Preis* in Form eines Übels oder Nachteils kostete, bestand die Weisheit der Vorsehung darin, das größtmögliche Gut bei geringstmöglichem Preis zu bewirken. Die *ökonomische Logik der göttlichen Vorsehung* erklärte er deswegen zum Vorbild für die weltliche Regierung.<sup>1715</sup> Eine weise Regierung mußte ebenso verfahren und das größtmögliche Gut bei realistischer Kostenkalkulation anstreben.

"Dadurch wird klar, daß alle Regierungsweisheit bei den Menschen nur die Weisheit dessen nachahmen kann, der vom Himmel her das ganze Universum lenkt. Die Regierungsweisheit muß darauf abzielen, die größte gute letzte oder umfassende Wirkung zu erreichen, wenn insgesamt die Güter und die Übel berechnet sind, die unverzichtbare Mitursachen bei der Erzeugung des höchsten Guts sind."<sup>1716</sup>

Die Übertragung des ökonomischen Modells auf die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse folgte, wie gesagt, *nicht* jener Analogie, die gemäß der traditionellen monarchischen Staatslehre zwischen göttlicher Weltenlenkung und herrscherlicher Staatenlenkung bestand. Die Analogie, die Rosmini statt dessen annahm, war keine *Analogie der Souveränität*, sondern eine *Analogie des zweckgerichteten Verfahrens* zur Schaffung eines Vorteils. Zugleich war diese Analogie zwischen göttlicher Weisheit und Regierungsweisheit prinzipiell universalisierbar. Die Kosten-Nutzen-Kalkulation blieb nicht exklusiv einer Leitungsebene vorbehalten, sondern galt für jedes individuelle Leben.

Rosmini dienten *Verfahrensanalogie* und *universale Geltung* des Kosten-Nutzen-Kalküls auch dazu, anzumahnen, daß eine jede politische Theorie, die die Besserung der politisch-sozialen Verhältnisse in Aussicht stellte, redlicherweise den *Preis des Fortschritts* und der Errungenschaften mitbenennen mußte, die sie versprach. Sie hatte als um so realitätsferner zu gelten, je weniger sie imstande war, deren Kosten anzugeben. Eine politische Theorie, die überhaupt keine Kostenberechnung vorlegte und nur Vorteile versprach, war prinzipiell suspekt.

Die *Ökonomisierung* stellte eine wichtige Seite von Rosminis *Konsequentialismus* dar. Denn die Konsequenzen einer politischen Aktion zu kalkulieren, bedeutete in der Sprache der Ökonomie nichts anderes, als deren Preis zu berechnen. Auch hier wurde aber eine gewisse Ambivalenz als Folge des von ihm beschrittenen *Mittelwegs* deutlich: Einerseits wies die Ökonomisierung des Politischen der Politik-Entzauberung den Weg; andererseits wurde die

---

<sup>1715</sup> Das "Gesetz des geringsten Mittels" (it. *legge del minimo mezzo*) ist nach Michele Dossi "das eigentliche Herzstück der Theodizee" bei Rosmini, vgl. ders., *Profilo filosofico*, cit., S. 250 ff.



politische Sphäre ungeheuer aufgewertet durch die Erwartung, mit Hilfe der sauber ausgeführten *Politik-Arithmetik* lasse sich nicht nur eine präzise Folgekostenabschätzung leisten, sondern auch zugleich über die Qualität dieser Folgen für die Gesellschaft als Ganze urteilen.

Die Ambivalenz wird besonders nachdrücklich ablesbar an dem zitierten Bild des Politikers als "Sozialmechanikers" oder "Sozialingenieurs", der Rosminis Ansicht nach für das reibungslose Funktionieren der "Gesellschaftsmaschine" verantwortlich war.<sup>1717</sup> Daß der Aufwand umfassender empirischer Erhebungen und Berechnungen die Politik bürokratisch aufblähen könnte, scheint ihm als Gefahr nicht bewußt gewesen zu sein. Tatsächlich hat erst die Generation der Jahrhundertwende den Kollaps eines allherrschenden bürokratischen Staates wissenschaftlich thematisiert.<sup>1718</sup> Rosmini erkannte und benannte durchaus die freiheitsgefährdenden Risiken eines omnipotenten Staates. Aber er hat es nicht als problematisch empfunden, daß sich dieser Staat beziehungsweise dessen Regierung mit umfassenden Informationen über die *Verfassung* der Bevölkerung versorgte. Er hielt dies sogar im Gegenteil für die Pflicht einer guten Regierung, insofern nur auf der Grundlage solcher Informationen - niedergelegt und verarbeitet in sogenannten *Zivilstatistiken* - sichergestellt war, daß Politik nicht am *Zeitgeist*, das heißt, an der tatsächlichen ideellen Befindlichkeit der Bevölkerung, vorbei agierte.<sup>1719</sup> Dieser klassische Politik-Fehler und die daraus erwachsenden Risiken für die Stabilität des Gemeinwesens erschienen ihm als Hauptgefahr. Er hat daher auch nicht reflektiert, daß die Bekämpfung dieser Gefahr ihrerseits - neben dem Risiko der Selbstlähmung des Staates - die Gefahr des Populismus in sich barg. Er hat, soweit ich sehe, keine Verbindung hergestellt zwischen der programmatischen Orientierung am *Zeitgeist*, die er zur Grundlage jeder guten Politik erklärte, und der *Populismus-Kritik*, die er an anderer Stelle mit Nachdruck vortrug.<sup>1720</sup> Noch einmal: Rosmini

---

<sup>1716</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 118.

<sup>1717</sup> Ebd., S. 119; vgl. in diesem Zusammenhang auch Rousseaus Vorstellung von der "Maschine" (der Gesellschaft), die von dem "Ingenieur" (dem Gesetzgeber) "erfunden" wird, während die Regierungen nur die "Arbeiter" sind, dank deren die Maschine weiterläuft, in: ders., *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 7, S. 43; vgl. dazu H.-H. Schepp, *Die Krise in der Erziehung*, cit., S. 33 ff.

<sup>1718</sup> Man denke beispielsweise an Max Weber; vgl. dazu W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt/M. 1982, hierzu besonders S. 126 ff. Mommsen analysiert dort Webers Diagnose der "Versteinerung" der Kultur und des Sieges der durchrationalisierten Bürokratie über den "Kulturmenschen".

<sup>1719</sup> In dieser Weise hatte auch Hegel den Zeitgeist als dynamischen Antriebsmoment der geschichtlichen Entwicklung (speziell des Fortschritts des Verfassungswesens) verstanden. Auch er hatte allerdings die Decifrierung des Zeitgeistes (und des Volksgeistes) einer intellektuellen Elite vorbehalten, vgl. G. W. F. Hegel, *Die Philosophie des Rechts*. Die Mitschriften Wannenmann und Homeyer, hg. von K.-H. Ilting, Hamburg 1983, S. 156; zu Hegels Zeitgeist-Verständnis vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., S. 221 ff., sowie Th. Würtenberger, *Zeitgeist und Recht*, cit., S. 68 ff.

<sup>1720</sup> Die Gefahr des Populismus, die in der Orientierung am "Zeitgeist" steckt, wurde hingegen von den konservativen Kritikern einer fortschrittlichen, dem "Zeitgeist" angepaßten Politik herausgestellt. Kritische

hat sehr deutlich die Gefahr für die Freiheit erkannt, die von einem allmächtigen Staat und vom Populismus-Cäsarismus ausging. In einem ganz anderen Kontext sah er jedoch die Forderung, die Regierung habe umfassende Kenntnisse über die Bevölkerung zu erwerben; und zwar nicht nur in materieller Hinsicht mit Blick auf Volkswohlstand, Arbeitskraft und die Verteilung von Reichtum und Armut; sondern gerade auch in immaterieller Hinsicht mit Blick auf Überzeugungen, Mentalitäten und religiöse Einstellungen.

Besonders wichtig sei es, unterstrich er in der *Philosophie der Politik*,

"daß die folgenden Daten in exakten Übersichten erfaßt werden: Die *Proportionen* der materiellen Güter an sich sowie ihre Aufteilung, ihre wechselseitige Wirkung, ihre Wirkung auf das gesellschaftliche Ganze und ebenso die *materiellen Symptome* des geistigen Zustandes und der moralischen Verhältnisse der Völker."<sup>1721</sup>

Hier lagen für ihn jene *Potenzen*, die eine kluge Regierung auszubalancieren hatte. Eine politische Lehre von den *staatlichen* Gewalten war demnach immer nur ein eher nachrangiger Teil einer umfassenden sozialetischen Lehre von den *gesellschaftlichen* Gewalten.

Ausdrücklich erklärte Rosmini demzufolge die Politik zu einer Technik des Ausbalancierens der diversen gesellschaftlichen Kräfte - zu einer Technik, die auf genauen Berechnungen basieren mußte:

"Aus unseren Beobachtungen schließen wir, daß die gesamte Regierungslehre nichts anderes als ein beständiges Problem der Balance ist: Man versucht stets zu entdecken, welches das größte Gut ist, das sich aus einer Mischung von Gütern und Übeln ergibt, die nach bestimmten Gesetzen zunehmen oder abnehmen."<sup>1722</sup>

Das Verfassungsprinzip des Gleichgewichts der *staatlichen Gewalten*<sup>1723</sup> versuchte Rosmini auf diese Weise *soziopolitisch* auf die *gesellschaftlichen Kräfte* zu übertragen.<sup>1724</sup> Wichtige Vorarbeit hatten dabei Melchiorre Gioia und Gian Domenico Romagnosi geleistet.<sup>1725</sup> Beide waren allerdings seines Erachtens bei der Beschreibung der staatlich-gesellschaftlichen Potenzen noch zu sehr an der materiellen Oberfläche stehen geblieben. Die übergroße Betonung der materiellen Werte führte dazu, daß die Angaben über die "innere Kraft einer

---

Stimmen monieren auch die Verflachung der Sitten und deren Kommerzialisierung aufgrund der Herrschaft des "Zeitgeistes"; vgl. dazu Th. Würtenberger, *Zeitgeist und Recht*, cit., S. 83 ff.

<sup>1721</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 120.

<sup>1722</sup> Ebd.

<sup>1723</sup> Zum Thema des *Gleichgewichts*: Tocqueville hatte von dem "Axiom" für "die politische Wissenschaft der Gegenwart" gesprochen, das in der Teilung der Legislative bestand. Im Zentrum seiner Darstellung der amerikanischen Verfassung steht die Analyse der *checks and balances* der Gewalten auf föderaler Ebene und auf der Ebene der einzelnen Staaten, vgl. ders., *Über die Demokratie in Amerika*, cit., Bd. 1, Teil 1, Kap. 5, besonders S. 121 ff., Kap. 6 und 8, passim. Zum System der *checks and balances* auch J. M. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten*, cit., S. 279 ff.

<sup>1724</sup> F. Traniello erinnert daran, daß auch Harringtons *The Commonwealth of Oceana* eine Quelle für Rosminis Interesse an dem Thema der Beziehung der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Potenzen ist, vgl. ders., *Società religiosa*, cit., S. 49 f.

Nation" unpräzise blieben beziehungsweise daß die Interdependenz zwischen beiden nicht korrekt eingeschätzt wurde.

Romagnosi hatte in seiner Schrift *Probleme der Zusammenstellung von Statistiken* drei Potenzen zu den Säulen der politischen Stärke eines Staates erklärt: *Kultur*, *Patriotismus* und *Bevölkerungszahl*.<sup>1726</sup> Rosmini billigte diesem Ansatz zu, den richtigen Weg eingeschlagen zu haben. Aber ihm schienen die drei Potenzen unzureichend analysiert. Es mußten vielmehr Aussagen über deren Qualität gemacht werden, um ihre tatsächliche Nützlichkeit für die Stabilität des Gemeinwesens demonstrieren zu können. Nicht jede beliebige Kultur oder jeder beliebige Patriotismus war dem Staat zuträglich. Dies hatte ja die Untersuchung über die Geschichtsphasen ergeben, wonach sich nur bestimmte Formen von Gemeinschaftsgeist als krisenresistent erwiesen. Nur das, was Rosmini einen *aufgeklärten Patriotismus* nannte, also die bewußte Partizipation am Gemeinwesen, schien ihm effektiv nützlich und förderungswürdig. Und auch die Bevölkerungsgröße war nicht *per se* ein Indikator für den Wohlstand eines Landes.<sup>1727</sup>

Als weitere Variablen in dem politisch-gesellschaftlichen Kräftevieleck identifizierte er die Beschaffenheit des politischen Apparats im engeren Sinne sowie die Modalitäten der Besitzverteilung und die Präsenz tüchtiger Personen.<sup>1728</sup> Alle diese Faktoren wurde jedoch seines Erachtens in ihrer Wirkmacht übertroffen von den *moralischen Grundsätzen*, die ein Volk besaß. An dem *Ethos* eines Volkes war dessen tatsächliche Verfassung ablesbar, und hier lag die Basis von Ausgeglichenheit oder Unausgeglichenheit, Ruhe oder Unruhe einer Gesellschaft.<sup>1729</sup>

---

<sup>1725</sup> Vgl. ebd., S. 26 ff. (zu Gioia), S. 150 ff. (zu Romagnosi), passim.

<sup>1726</sup> Vgl. M. Gioia, *Filosofia della statistica*, Turin 1852; G. D. Romagnosi, *Questioni sull'ordinamento delle statistiche*, in: ders., *Collezione degli articoli di economia politica e statistica civile*, cit., Bd. 3; vgl. dazu P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 51 ff.; E. A. Albertoni, *La vita degli Stati e l'incivilimento dei popoli nel pensiero politico di Gian Domenico Romagnosi*, cit., S. 142 ff.

<sup>1727</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 120 ff.

<sup>1728</sup> Mit Hilfe dieser Kriterien versuchte er beispielsweise, auf Tocquevilles Spuren, zu zeigen, daß sich der Erfolg der amerikanischen Revolution einer spezifischen, unwiederholbaren Kräftekonstellation verdankte; vgl. dazu auch F. Traniello, *Società religiosa*, cit., S. 50; in Tocquevilles *Über die Demokratie in Amerika* sind solche Betrachtungen über das ganze Werk verstreut, beispielsweise Bd. 1, Teil 1, Kap. 8, S. 238 ff. ("Warum nicht alle Völker zu einer Bundesordnung taugen und was die Angloamerikaner dazu befähigt") oder Bd. 1, Teil 2, Kap. 6, S. 350 ff. ("Über den öffentlichen Geist in den Vereinigten Staaten").

<sup>1729</sup> Auch dazu bietet Tocquevilles soziopolitische Analyse reichliches Anschauungsmaterial, vgl. ebd., Kap. 9, S. 416 ff., sowie Bd. 2, Teile 3 und 4 ("Einfluß der Demokratie auf die eigentlichen Sitten" und "Vom Einfluß des demokratischen Denkens und Fühlens auf die politische Gesellschaft"), S. 243 ff.

## **X.4.) Regierung und Gemeinwohl**

### **X.4.1.) Das Transformationsgesetz der Regierung**

Das Pendant zu Rosminis Lehre von der Relativität der Staatsform stellte seine *Regierungsethik* dar. Während er in der Staatsform das kontingente Produkt der jeweils vorherrschenden *Interessen* erblickte, siedelte er *die Regierung* auf einem völlig anderen, nämlich funktional-normativen Niveau an. Das Amt als solches schrieb demnach einen bestimmten objektiven Verhaltenskodex vor, aber - und diese Einsicht war für ihn noch wichtiger - die Funktion besaß auch selbst ethische Qualität, insofern sie dafür sorgte, daß die egoistische Parteilichkeit abgebaut wurde. Die Institution *Regierung* prägte "Gerechtigkeits- und Sittlichkeitsgewohnheiten", das heißt, sie konditionierte selbst die Amtsinhaber im Sinne der Allgemeinwohlverpflichtung. Rosmini sah dabei eine Gesetzmäßigkeit am Werk, die man das *Transformationsgesetz der Regierung* nennen kann. Es besagte, daß sich durch den Positionswechsel eine *Partei* tatsächlich mit der Zeit in eine *Regierung* verwandelte und aufhörte, als Partei zu agieren. Unter dieser Voraussetzung hielt er gesellschaftliche Prosperität für möglich.<sup>1730</sup> Er konstatierte allerdings trotz des optimistischen Gesetzes auch, daß die Verwandlung von Partei in Regierung Zeitverlust und Optimierungsverzögerung bedeutete. Gleichwohl stellte *die Regierung* in seinen Augen ein einmaliges Zivilitäts- und Zivilisierungsinstrument dar:

"Eine Regierung muß immer zwangsläufig in sehr großem Maße den Verstand gebrauchen. Denn Regieren bedeutet Nachdenken und Kalkulieren"<sup>1731</sup>,

so lautete ein wichtiger kultursoziologischer Befund seiner Politiklehre. Aus diesem Befund hat er den Schluß gezogen, daß die Zivilisation dort die größten Fortschritte machte, wo eine möglichst große Zahl von Menschen an der Regierung beteiligt war. Die logische Konsequenz war die Interdependenz von Demokratisierungsprozeß und Fortschrittsprozeß. "Besonders wenn das Volk sich selbst regiert", konnte das Erziehungsinstrument *Regierung* nämlich seine zivilisierende Wirkung für einen weiten Personenkreis entfalten. Die Idee der "Selbstregierung" zielte dabei ausdrücklich nicht, wie wir gesehen haben, auf ein bestimmtes demokratisches Verfahren zur Bestellung und Kontrolle der Regierung, sondern allgemein auf die politisch-republikanische Partizipation der *sozii*, die verfahrenstechnisch auf unterschiedliche Weise garantiert sein konnte. Tatsächlich ging Rosmini davon aus, daß die politische Partizipation sowohl dann gegeben war, wenn "die Masse" die Regierungsbefugnis

<sup>1730</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 263.

<sup>1731</sup> Ebd., S. 313. Dort auch die weiteren Zitate des folgenden Abschnitts.

"auf irgendeine Weise" selbst wahrnahm, als auch dann, wenn die politische Macht "in ihrer Mitte und mit ihrer Zustimmung ausgeübt" wurde.

Seine Apologie der Demokratie meinte also gerade nicht die auf Mehrheitsbeschluß gestützte Regierung, sondern bezog sich gewissermaßen auf den *demokratisch-republikanischen Geist* durch Identifizierung der *sozii* mit dem Gemeinwesen. Die Indifferenz gegenüber dem Verfahren der Konsenserzeugung entsprach der Indifferenz gegenüber der *Form* des Staates: Eine vom Konsens der Bevölkerung getragene Regierung war unter dem Dach unterschiedlicher Staatsformen denkbar. Entscheidend war, daß sie - gemäß Rosminis einprägsamer Formel - "in der Mitte" der Gesellschaft angesiedelt war. Von dieser *Mitte* aus war eine Regierung möglich, die idealerweise als "governo universale" agierte, worunter er die wahrhaft gemeinwohlorientierte, parteiinteressenunabhängige Machtausübung verstand.<sup>1732</sup>

Gerade diese Unabhängigkeit von Parteiinteressen sah er hingegen *nicht* gegeben, solange nicht ein Volk als Ganzes einen *gemeinsamen Willen zur Macht* entwickelte, der sich zunächst nach außen, gegen ein anderes Volk richtete, dann aber integrierend nach innen zurückwirkte und sich als demokratisch-republikanischer Wille zur gemeinsamen Machtausübung artikulierte. Obwohl er die zivilisatorischen Errungenschaften von Handel und Kommerz hoch veranschlagte, war Rosmini davon überzeugt, daß sie nicht imstande waren, in derselben Weise politische Identität und Partizipation zu stiften wie der patriotische Willen zur Machtentfaltung der *società* als Ganzer. Der Handel sorgte zwar für hohe gesellschaftliche Dynamik, aber seine Erfolgsorientierung war egoistisch. Er überwand die Privatinteressen nicht und schuf daher keinen "kompakten Gesellschaftskörper" der Bürgerschaft, jenseits der Bindungen durch Familien oder Handelsunternehmen.<sup>1733</sup> Interessanterweise hat Rosmini immerhin angedeutet, daß eine solche Expansion, die sich innenpolitisch als Republikanisierung auswirkte, nicht notwendigerweise kriegerrisch-militärisch sein mußte. Er zitierte vielmehr prominente Beispiele der alten Geschichte, die zeigten, daß sich auch bei *kommerziellen* Expansionen ein Gemeinwillen herausbilden konnte, der an verbindlichen Rechts- und Machtstrukturen interessiert war und deswegen die Institutionen des Gewohnheitsrechts überwand.<sup>1734</sup>

<sup>1732</sup> Vgl. Kap. VI.2.16. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1733</sup> Mit dem Argument, der Handel sei nicht nur zivilisationssteigernd, sondern fördere auch die politische Gemeinschaft (die allerdings nicht identisch mit dem "Staat" sein muß), hat hingegen Carlo Cattaneo Friedrich Lists Schutzzollprogramm abzuwehren versucht, vgl. ders., *Dell' "economia nazionale" di Federico List*, in: "Il Politecnico" 6 (Juni 1843), wiederabgedruckt in: *Antologia degli scritti politici di Carlo Cattaneo*, cit., S. 33-48.

<sup>1734</sup> Die klassischen Beispiele sind die Handelsstädte Thyru und Karthago, so z.B. auch bei A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S. 160 f., passim.; ebenso bei J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 11, S. 58.

#### **X.4.2.) Verantwortung der Staatsmacht**

Zur rosminischen Regierungsethik gehörte die Absage an politische Patentrezepte jedweder Art. Es konnte demnach keine pauschalen, sondern nur je fallbezogene Antworten geben, die das eigentliche Feld des guten Regierens darstellten. Für die konkrete politische Entscheidung gab es keine allgemeingültigen Vorschriften - so wie es beispielsweise die Vertreter der reinen Markt- und Wachstumspolitik behaupteten - und auch keine immanente politische Logik, sondern eine *metapolitische Werte- und Normhierarchie*, an der sich die Entscheidungen zu orientieren hatten. Diese Hierarchie ließ sich aufgliedern in die Fragen nach der *eigentlichen* Bestimmung des Menschen, nach der Leistung der Gesellschaft und nach der verantwortbaren Intervention der Staatsmacht.<sup>1735</sup> Den Orientierungsrahmen bildete demnach stets die Einschätzung der Angebote und Leistungen bezüglich *des Glücks* der Menschen. Die große Herausforderung an das politische Urteilsvermögen lag in der richtigen Bewertung der *humanen Qualität* der Dinge in Bezug auf ihre langfristig glückstiftende Kraft. Der Wertekanon für menschengerechte Politik entstammte einem ethischen Raum außerhalb der Politik, und den sicherste Politik-Maßstab schlechthin bildete in Rosminis Augen die christliche Lehre vom Menschen.<sup>1736</sup> Diese Lehre verhinderte die Überfrachtung des Politischen mit Heilserwartungen und Erlösungsversprechen. Dem Christentum verdankte sich seiner Auffassung nach eine *moderate* Bewertung der Politik: Weder wurde sie geringgeschätzt oder für moralisch minderwertig gehalten, noch wurde sie als Allheilinstrument überschätzt.

Diese Überzeugung, die seine gesamte politische Philosophie leitmotivisch durchzieht, schloß durchaus die Forderung nach einer umfassenden Verantwortlichkeit der Staatsmacht ein. "Umfassende Verantwortlichkeit" bedeutete für ihn aber gerade nicht, den Staat mit Fürsorgevollmachten auszustatten.<sup>1737</sup> Gefordert wurde vielmehr die Fähigkeit, über den Parteien, über den Zeitläuften und über den interessengeleiteten Positionen zu stehen. Auch darin lag eine hochgespannte Erwartung an das politische Urteilsvermögen, wie sich beispielsweise an der zentralen politischen Frage zeigte, wie der Staat mit den "Bedürfnissen" des Volkes umzugehen habe. Die Maxime lautete, daß diese nicht künstlich manipuliert werden durften, sondern dem jeweiligen kulturellen und ökonomischen Entwicklungsstand *angemessen* sein mußten. Die Befolgung der Maxime setzte aber - wie Rosmini selbst

---

<sup>1735</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 537.

<sup>1736</sup> Vgl. Kapitel VIII. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1737</sup> In dieser Hinsicht liefern die Saint-Simonisten das radikalste Programm mit der vollständigen Abschaffung des Privateigentums und der von einer *Leitbank* gelenkten Planwirtschaft, vgl. *Oeuvres de Saint-Simon e d'Enfantin*, Paris 1865-1878, und dazu S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme*, Paris 1931.

zugab - eine solch gewaltige Gesamtberechnung unterschiedlicher, zudem dynamischer Wirkungsfaktoren und möglicher Begleiteffekte voraus, daß angesichts der Komplexität eher die Unmöglichkeit *zielgenauen* politischen Handelns offenbar wurde, als daß positive Handlungsspielräume zutage traten. Tatsächlich konnte kluge Politik auch in *politischer Abstinenz* bestehen, wenn die politische Rechnung zu viele Unbekannte enthielt und nicht alle Nebenfolgen kalkulierbar waren. Der daraus abgeleitete Verzicht auf Intervention war durch Rosminis Programm vollständig legitimiert. Bei unkalkulierbarem Risiko schien ihm eine Politik der Unterlassung eindeutig eher zu rechtfertigen als politischer Aktionismus.<sup>1738</sup>

Zugleich wiesen seine Ausführungen zur Verantwortung des Staates und der Regierung noch Spuren der durch Rousseau im *Contrat Social* wiederbelebten Figur des allwissenden, wohlthätigen *Législateur* auf.<sup>1739</sup> Die Nähe ergab sich durch die Tatsache, daß er ebenso wie Rousseau die Autorität der politischen Führungsinstanz bejahte, vorausgesetzt diese verstand sich nicht als Vertretung des quantitativ-demokratisch ermittelbaren Mehrheitsinteresses, sondern des *wahren*, überparteilichen Gemeinwillens.<sup>1740</sup> Die Überlegenheit der Staatsmacht zeigte sich dann, wenn sie Führungsqualität im Sinne von Erziehungsqualität bewies. Von Tocqueville übernahm Rosmini zudem, wie wir gesehen haben, die Überzeugung, daß die wichtigste Bedingung kluger politischer Erziehung in der Fähigkeit bestand, die Entwicklungsstufe eines Volkes richtig zu erfassen und die erzieherischen Maßnahmen entsprechend anzupassen.<sup>1741</sup>

Zum politischen Geschäft gehörte daher vor allem das kluge Urteil über die sittlichen, intellektuellen und wirtschaftlichen Qualitäten eines Volkes.<sup>1742</sup> Er stimmte mit seinem Gewährsmann Tocqueville in der Ansicht überein, je reifer im Umgang mit der Freiheit ein Volk sei, desto mehr könne und müsse sich die politische Erziehungspraxis auf wenige korrigierende Eingriffe beschränken. Das bedeutete, daß eine gute und erfolgreiche Politik diejenige Politik war, die den Verhältnissen *angemessen* war, weil sie mit den Bedürfnissen und Möglichkeiten der Bevölkerung korrespondierte.

Fraglos verband sich damit ein sehr hoher Anspruch an die Kompetenz der Staatsmacht, und bisweilen scheint es, als habe sich Rosmini selbst jener Überschätzung der staatlichen Steuerungsmöglichkeiten schuldig gemacht, die er anderen politischen Richtungen so vehement vorwarf. Überschätzt oder zumindest sehr hoch veranschlagt hat er die

<sup>1738</sup> Auch das ist Teil der Lehre vom "Minimalstaat", vgl. G. Sartori, *Demokratiethorie*, cit., Kap. 13, S. 355 ff.

<sup>1739</sup> Vgl. J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 7, S. 43 ff.

<sup>1740</sup> Zur Charakterisierung des "Gemeinwillens" bei Rousseau, vgl. auch G. Sartori, *Demokratiethorie*, cit., S. 304 ff.

<sup>1741</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft*, cit., S. 540.

<sup>1742</sup> Insgesamt zu Rosminis Forderung nach einer Interaktion von "Vorausschau", "Vorsicht" und "Klugheit" (it. *provvidenza*, *previdenza* und *prudenza*), vgl. P. Piovani, *Teodicea sociale*, cit., S. 145 ff.

Eingriffsmöglichkeiten des Staates jedenfalls bezüglich des *Konsumverhaltens* der Bürger, was dessen sittlich-intellektuelle Seite anging - weniger die ökonomische. Dieser zentrale Punkt legt eine Ambivalenz offen, die sein politisches Denken nicht überwunden hat - und die vielleicht generell unüberwindlich ist, insofern darin die grundsätzliche Ambivalenz jeder *Erziehung zur Freiheit* zum Ausdruck kommt.<sup>1743</sup> Von der Staatsgesellschaft erwartete er nämlich, wie bereits angedeutet, eine sittliche Erziehung, die das freie Spiel von Angebot und Nachfrage am Markt im Sinne eines *humanen Nutzens* einschränken sollte.<sup>1744</sup>

### **X.5.) Demoskopie und Demokratie: soziologische Erhebung und politische Norm**

Ambivalenz kennzeichnete demzufolge auch Rosminis Forderung, die Staatsmacht könne ihrer hohen Verantwortung nur gerecht werden, wenn sie den *Seelenhaushalt* der Bevölkerung so gründlich wie möglich erforsche. Die *Demoskopie* stieg damit zur politischen Grundwissenschaft *par excellence* auf. Mit ihrer Hilfe sollte jene Wissenslücke geschlossen werden, die zwischen den individuellen Meinungen und Wünschen, der gesellschaftlichen Verfassung und der politischen Praxis klaffte.<sup>1745</sup>

Wenn Voraussetzung allen politischen Handelns die Kenntnis der wahrscheinlichen *Wirkung* auf die Bevölkerung war, mußte deren Befindlichkeit zuvor genauestens studiert und in Bilanzen erfaßt werden, die Rosmini, wie gesehen, *Zivilstatistiken* oder *politisch-moralische Statistiken* genannt hat.<sup>1746</sup> Es waren soziologische, demoskopische Erhebungen zu den Ansichten und Einstellungen der Bevölkerung, die sich grundsätzlich von den rein quantitativen Messungen der *Bevölkerungsgröße* und des *Volkswohlstand* unterschieden. Die traditionellen Messungen konnten nur einen minimalen - und seiner Überzeugung nach eher zweitrangigen - Ausschnitt der sozialen Wirklichkeit erfassen.<sup>1747</sup> Als Aussage über die *Wertvorstellungen* der Bürger wurden hingegen die politisch-moralischen Statistiken zum wichtigsten Politikinstrument, denn sie sollten den Sprung von der soziologischen

<sup>1743</sup> Das ist das große Dilemma, das Rousseau zu lösen versucht, vgl. H.-H. Schepp, *Die Krise in der Erziehung*, cit., insbesondere S. 45 ff. ("Rousseaus pädagogische Theorie oder die Demokratisierung der Erziehung"); vgl. zu dem Thema auch die beiden konträren Beiträge zum Thema "Emanzipation" von E.-A. Roloff und R. Spaemann in M. Greiffenhagen (Hg.), *Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit*, cit., S. 141-156.

<sup>1744</sup> Vgl. auch den ausführlichen Beitrag zu Rosminis Erziehungslehre von L. Prenna, *Scienza dell'educazione e arte del metodo. Profili teorici e percorsi storici*, in: G. Beschini/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, cit., Bd. 2, S. 651-680.

<sup>1745</sup> Zur amerikanischen Diskussion um die demokratische Kernfrage, inwieweit die Abgeordneten die Meinung der Wähler *kennen* könnten und *repräsentieren* müßten, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 303 ff. und S. 399 f.

<sup>1746</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft*, cit., S. 557. Rosmini ist damit Vorläufer einer Sozialforschung zwischen politischem Pragmatismus und Empirie, wie sie sich vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert; vgl. dazu P. Wagner, *Sozialwissenschaften und Staat*, cit., Kap. 4.4. ff., S. 85 ff.

<sup>1747</sup> Vgl. auch ebd., S. 106 ff., den Exkurs "Die Statistik als Wissenschaft und als wissenschaftlich-administrative Institution".



Bestandsaufnahme zur politischen Norm leisten. Das heißt, die wissenschaftliche Untersuchung sollte die Politik orientieren und legitimieren, sowohl bei der Vorbereitung politischer Maßnahmen, als auch zwecks ihrer nachträglichen Evaluierung. So forderte Rosmini:

"Aus ihnen müssen die heilsamen Lehren abgeleitet werden, von denen sich die Regierungen leiten lassen sollen."<sup>1748</sup>

Sein Plädoyer für die wissenschaftliche Erfassung der Stimmungen und Meinungen der Bevölkerung war zugleich das Plädoyer für eine prinzipiell neue Politikkonzeption. Die neue Politik-Norm verlangte *Korrespondenz*: Sie forderte, daß das Regierungshandeln und die Einstellung der Bevölkerung übereinzustimmen hatten, wobei ihm offensichtlich ein *Wechselspiel* von Anpassung der Politik an die öffentliche Meinung und Anpassung der öffentlichen Meinung an die Politik vorschwebte. Politik hatte gemäß dem neuen Konzept eine Gradwanderung zu vollführen zwischen einem "Populismus", dessen Ziel darin bestand, politisch nur zu tun, was der Bevölkerung gefiel, und einem "Populismus" im Sinne von *Adäquatheit*, das heißt Abstimmung zwischen Politik und Erwartungshaltung des Bürgers.<sup>1749</sup>

In einer solchen Konzeption lag - von Rosmini bewußt einkalkuliert - ein ungeheurer *Demokratisierungsschub*, insofern die Meinungen und Willensbekundungen des Bürgers zum Hauptkriterium von Politik erklärt wurden. Die Demoskopie entpuppte sich dabei nicht nur allgemein als wichtiges Politikinstrument, sondern als das *eigentliche Werkzeug* der Demokratie. Rosmini hat, wie wir gesehen hatten, offen gelassen, in welche verfassungsmäßige Form diese neue Abhängigkeit der Politik gegossen werden könne. Die formale Verfassung schien ihm auch nachrangig gegenüber dem ersten entscheidenden Schritt, das heißt der Anerkennung der faktischen und normativ verpflichtenden Entsprechung von Politik und *Volkes Stimme*.

Auf Demokratisierung zielte aber auch ein zweiter Aspekt der neuen Politik. Er bestand in der Anerkennung der Relativität und Variabilität des "Werts der Dinge". "In jedem Augenblick" werde der Wert der Dinge durch die Menschen neu bestimmt und festlegt, heißt es in der *Philosophie der Politik*.<sup>1750</sup> Aus diesem Befund zog Rosmini den Schluß, daß Politik entsprechend dynamisch zu sein hatte. Sie hatte es weder mit einer vorgegebenen, invariablen Adressatengruppe zu tun, noch mit einem statischen Wertekanon. Die Zielgruppe politischen Handelns änderte *sich* und änderte *ihre Einstellungen*. Güter und Leistungen wurden neu

<sup>1748</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 558.

<sup>1749</sup> Zu dieser Debatte neben Arendt auch D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 122 ff. ("Die Wahl als bürgerliche Amtshandlung") und S. 171 ff. ("Ist die Masse ohnmächtig?").

<sup>1750</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 557.

bewertet. Daraus folgte zum einen, daß seitens der Staatsmacht Einfluß auf diese Bewertungen genommen werden konnte und genommen werden mußte. Das bedeutete zum anderen, daß es keine *a priori* geltenden politischen Lösungen geben konnte, sondern jeweils flexible Antworten auf sich verändernde Situationen.

#### **X.5.1.) Von der Inquisition zur Demoskopie: Die demoskopische Demokratie der Zukunft**

Mit seinem Programm einer neuen Politik hat Rosmini versucht, einen Mittelweg zwischen Populismus und Erziehungsdiktatur auszuloten: Gewiß sollte die Politik nicht *demoskopiehörig* in dem Sinne sein, daß sie blind den je aktuellen Meinungen des Volkes gehorchte; noch aber durfte sie sich über den demoskopisch ermittelten Volkswillen nach abstrakten Maßgaben hinwegsetzen. Er forderte daher nicht, daß sich Politik den wechselnden Stimmungen anzupassen habe, wohl aber, daß Stimmungen und Einstellungen politisch zu berücksichtigen seien. Die Kunst dieser neuen Politik bestand demzufolge in der Harmonisierung von Gesellschaftszweck (Glück) und demoskopisch ermitteltem Bevölkerungswillen.

Diese Kunst hatte einen Widerspruch aufzulösen, den Rosmini für einen typischen Widerspruch der Moderne hielt. Es war das Dilemma zwischen der privaten Natur der individuellen Einstellungen, die in Form von Gewissensfreiheit und Meinungsfreiheit eine wesentliche, schutzwürdige Errungenschaft der Moderne darstellte, und dem tatsächlich öffentlich-politischen Charakter der *Summe* der individuellen Haltungen. So stand für ihn auf der einen Seite fest, daß die privaten Überzeugungen und die selbstgewählte Lebensweise keinesfalls dirigistisch manipuliert werden durften. Andererseits stand ebenso fest, daß die Politik *de facto* einen ungeheuren Einfluß auf beide ausübte und daß sie das sogar tun *mußte*, weil Meinungen und Lebensformen eben keine ausschließliche Privatsache waren, sofern sie ihrerseits die gesellschaftlichen Verhältnisse beeinflussten, ja maßgeblich mitprägten.

Rosminis Entwurf einer neuen Politik war der Versuch, auf diesen konstatierten Doppelcharakter von *Meinung* als Privatmeinung und öffentlicher Meinung zu reagieren.<sup>1751</sup> Insofern es um die politische Relevanz von *Meinung* ging, konnte man die Demoskopie als moderne Fortschreibung der *Inquisition* betrachten. Die Inquisition hatte nach der zwangsweise eingeforderten Religion gefragt, die vom Untertan verlangt wurde, und sie hatte

dies in der Überzeugung getan, der rechte Glaube bürge für die Sicherheit des Staatswesens.<sup>1752</sup> Die Demoskopie der Moderne fragte nach den Ansichten der Bevölkerung, weil die Stabilität des Staatswesens vom Ethos ihrer Bürger abhing und davon, wie sich eine kluge Politik an der öffentlichen Meinung zu orientieren wußte. Diesen Zusammenhang zu leugnen, war Rosmini zufolge soziologisch falsch und politisch dumm.

Offen blieb letztlich, wie gesagt, das Problem der *Verbindlichkeit* der Bürgermeinung für die Politik. Rosmini hat die Frage nicht explizit gestellt, ob nicht sinnvollerweise an die Stelle der demoskopischen *Meinungsumfrage* die konstitutionell-verbindliche Abfrage des Volkswillens durch die *demokratische Wahl* treten mußte. Aber die Logik seiner Argumentation zielte zumindest in die Richtung, daß eine *Meinungsäußerung* politisch als *Willenskundgebung* zu verstehen war. Wenn sich die Politik einen diskreten Umgang mit den Ansichten der Bürger nicht leisten konnte, diese aber andererseits nicht manipulieren durfte, so schien die Feststellung des Volkswillens durch freie Wahlen zumindest naheliegend. Der Weg, der Rosmini dem demokratischen Verfahren annäherte, führte also nicht über die Idee vom Volk als dem Souverän, sondern über die Lehre vom Glück als Gesellschaftszweck, dessen konsequente Verfolgung zugleich die sicherste Stabilitätsgarantie für das Gemeinwesen darstellte.

Festzuhalten bleibt daher andererseits auch, daß für ihn die Feststellung des politischen Willens durch einen Wahlakt immer nur eine minimale, partielle Äußerung jener *politisch-moralischen* Befindlichkeit der Bürger sein konnte, an der sich Politik zu orientieren hatte. Wahlaussagen besaßen demnach stets nur einen relativen Wert, und es schien ihm problematisch, sie zum Hauptkriterium politischer Entscheidungen zu machen, insofern auf diese Weise erneut einem reduktionistisch-formalistischen Politikverständnis Vorschub geleistet wurde, das mit Hilfe der demoskopischen Erfassung ja gerade überwunden werden sollte.

Unabhängig von der Frage nach ihrer konkreten verfassungsmäßigen Festschreibung formulierte Rosmini die Lehre von der Korrespondenz zwischen der Politik und dem Willen der Bürger als Postulat an das Staatswesen der Zukunft. Er forderte, diese Lehre müsse selbstverständliches Allgemeingut des politischen Bewußtseins werden. Für die Prognose, daß eine solche Anschauung sich tatsächlich durchsetzen werde, ließen sich seines Erachtens zwei Gründe anführen: Zum einen erwartete er, die *demoskopische Demokratie* werde ihre Techniken bei der Erforschung der öffentlichen Meinung und des Volkswillens so sehr

---

<sup>1751</sup> Vgl. dazu J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., insbesondere Kap. 3, S. 69 ff. ("Politische Funktionen der Öffentlichkeit").

verfeinern, daß ihre Aussagen einen unangreifbaren Wissenschaftsstatus erhielten; zum anderen deutete er die öffentliche Meinung selbst als den Hauptverstärker einer Entwicklung, die wiederum die *Anerkennung* der öffentlichen Meinung zum Ziel hatte.<sup>1753</sup> Er war davon überzeugt, daß die allgemeine öffentliche Erwartungshaltung einen solchen Druck ausübte, daß der Respekt gegenüber dem Willen des Volkes erzwungen werden konnte.<sup>1754</sup>

### **X.6.) Gibt es die ideale Staatsform der Moderne ?**

Dennoch war damit für ihn keine definitive Aussage über die *Staatsform der Zukunft* verbunden. Alle Abwägungen der Vor- und Nachteile der einzelnen Staatsformen führten Rosmini letztlich stets zurück zum politischen *Relativismus* im Verein mit der Lehre von der *Korrespondenz* und *Angemessenheit* von äußerer und innerer *Verfassung* einer Gesellschaft. Auf die Frage, ob es eine ideale *Staatsform* der Moderne gebe, die besser als andere Formen die spezifischen Gefährdungen der modernen Geistesverfassung aufzufangen wisse, konnte es seines Erachtens keine allgemeingültige Antwort geben. Es mußte Abschied genommen werden von der Vorstellung einer einmal fixierten Staatsform, die resistent gegen die Unruhe des wachstumsorientierten Zeitalters war, in dem der Staat ebenso wie der einzelne Bürger nach Ausweitung des eigenen Souveränitätsspielraums drängte. Auf die Dynamik des Zeitalters konnte seiner Überzeugung nach nur ein *flexibles System* antworten. Auch der klassische Vergleich der monarchischen mit der demokratischen Staatsform kam zu keinem anderen Ergebnis.

Tatsächlich fiel Rosminis Monarchiekritik nicht weniger scharf aus als seine Demokratiekritik. Aufgrund ihrer weltanschaulichen und strukturellen Grundlagen schien die Monarchie gemäß seiner Interpretation auf den ersten Blick widerstandsfähiger zu sein als die Demokratie. Von ihrem Ideal her stellte sie nämlich seiner Ansicht nach eine Form von Machtorganisation dar, die weniger interessenabhängig und mithin weniger instabil war als die von multiplen Ansprüchen gekennzeichnete Demokratie.<sup>1755</sup> Die Monarchie regulierte die soziale Mobilität und Partizipation stärker, als es die Demokratie vermochte und von ihren

<sup>1752</sup> Vgl. R. Lemm, *Die Spanische Inquisition. Geschichte und Legende*, München 1996, v.a. Kapitel 10 ("Die Inquisition beim Verfall der universalen Monarchie"), S. 107 ff.

<sup>1753</sup> Zur kritisch-emanzipatorischen Rolle der "öffentlichen Meinung" bei Kant J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cit., Kap. 4, § 13, S. 117 ff., sowie I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, cit., insbesondere S. 95 ff., S. 125 ff.; bei Rosmini M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 169 ff.

<sup>1754</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 558.

<sup>1755</sup> Auch Hegel gibt der Monarchie den Vorzug, allerdings mit völlig anderen Argumenten: Die "notwendige" Entwicklung des Staates als "individueller Totalität" führe zur "Unterwerfung dieser Besonderheit unter eine Macht, welche schlechthin keine andere sein kann als eine solche, außerhalb welcher die besonderen Sphären ihre Selbständigkeit haben, das ist die monarchische. [...] Dieser Gang ist ein notwendiger, so daß in ihm jedesmal die bestimmte Verfassung eintreten muß, die nicht Sache der Wahl, sondern nur diejenige ist, welche gerade dem Geiste des Volkes angemessen ist", in: ders., *Philosophie der Geschichte*, cit., 95 f.

Konstruktionsprinzipien her beabsichtigte. Aber die dadurch erzeugte höhere soziale *Statik* durfte nicht mit sozialer *Stabilität* verwechselt werden. Die Monarchie erwies sich daher in seinen Augen keineswegs als die *grundsätzlich* bessere Staatsform, verstanden als das geeignetere Instrument mit Blick auf den Gesellschaftszweck: das Glück der Bürger. Rosminis Antwort auf die selbstgestellte Frage "Was ist eine Monarchie ohne Glück wert?"<sup>1756</sup> lautete gemäß dem Staatsform- und Verfassungsrelativismus, daß die Monarchie "ohne Glück" keinerlei Selbstwert besaß. Anders gesprochen: Sie hatte keinen *absoluten* Wert, weil prinzipiell jede Staatsform und politische Struktur nach ihrer größeren oder geringeren Fähigkeit bemessen wurde, die Gesellschaft im Sinne ihrer Bestimmung zu organisieren. Im Verhältnis zum absoluten Ziel der Gesellschaft waren die Staatsformen lediglich mehr oder weniger funktional. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, erschien die Monarchie höchstens in Maßen leistungstärker als die Demokratie. Denn die Kontroll- und Sicherungsmechanismen, die den Mißbrauch der staatlichen Gewalten zu egoistischen oder parteilichen Zwecken verhindern sollten, ließen sich in der Monarchie nicht prinzipiell besser garantieren als in der Demokratie. Zwar baute die Monarchie seiner Ansicht nach auf einem Moralkodex auf, der Tradition und Konvention prämierte, wodurch sie dem Zugriff der wechselnden Meinungen und Moden stärker entzogen war als die Demokratie. Diesem scheinbaren Vorzug hielt Rosmini jedoch entgegen, daß auch der monarchische *Konventions- und Ehrbegriff* korruptionsanfällig war. "Ehre" war selbst eine variable Größe und daher unfähig, eine solide Staatsgrundlage zu garantieren.

Aus der Gegenüberstellung der Staatsformen zog er das Fazit, daß nur ein Zusammenspiel von äußerer und innerer *Verfassung* die Stabilitätsgarantie bot, deren die Gesellschaft zu ihrer gedeihlichen, freiheitlichen Entfaltung auch unter hochdynamischen Bedingungen bedurfte. Die *Staatsform* mußte mit dem politischen Ethos der Bürger und der Regierung inhaltlich gefüllt werden. Dazu gehörte ganz wesentlich, daß die Ansprüche des Bürgers ebenso wie diejenigen des Staates einerseits und die Wirklichkeit des tatsächlich *Leistbaren* andererseits abgestimmt waren - und zwar nicht nur allgemein auf der Ebene der formalen Rechtsansprüche, sondern auch in der individuellen Lebensführung und in der politischen Praxis des Staates. Die Qualitäten, die sich daraus für einen bürgerlichen Wertekanon ableiten ließen, mußten folglich für Individuum und Staat gleichermaßen gelten. Haltungen und Eigenschaften wie *Verzichtbereitschaft*, *Realismus-Anti-Utopismus*, *Selbstbeschränkung*,

---

<sup>1756</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 534.

*Altruismus, Angemessenheit und Erfüllbarkeit* zeichneten daher in seinen Augen den Idealbürger ebenso aus wie den "idealen" Staat.<sup>1757</sup>

Der gute Staat lebte von Institutionen, deren äußerlich-rechtliche Struktur durch die Überzeugungen und Anschauungen seiner Bürger abgesichert wurde. Daraus leiteten sich drei fundamentale Vorschriften guter Politik ab: Sie hatte verfassungsmäßige Garantien bereitzustellen beziehungsweise diese zu respektieren, wenn sie bereits bestanden<sup>1758</sup>; zugleich war sie verantwortlich für die Schulung des politischen Bewußtseins der Bürger im Sinne der Verfassungsgarantien; und sie hatte durch eine permanente *Staatszwecküberprüfung* zu gewährleisten, daß innere und äußere Verfassung mit dem eigentlichen Gesellschaftsziel übereinstimmten.

Es waren Rosminis Überzeugung nach insbesondere zwei politische Notwendigkeiten, die diesen Vorschriften gerecht wurden: zum einen die Pflege des *Gedächtnisses der Gesellschaft*; zum anderen die Abwehr der Machtergreifung durch *Parteien*. Beide Maximen seien im folgenden dargestellt.

## **X.7.) Staatsräson und Gedächtnis**<sup>1759</sup>

### **X.7.1.) Die neue Staatsräson**

Gegen die "schwärmerische" politische Philosophie der Moderne verteidigte Rosmini die Legitimität der Institutionen, so hatte ich gesagt. Die Institutionen verdienten allerdings seiner Ansicht nach nicht schon aufgrund ihrer schieren Dauerhaftigkeit Hochschätzung, sondern vom Standpunkt der *Existenzlogik* des Staates aus, insofern sie seinen ursprünglichen, naturwüchsigen Daseinsgrund - seine *Räson* - verkörperten.

Die Umdeutung der älteren Staatsräson-Idee bildete in diesem Sinne einen wichtigen Bestandteil von Rosminis politiktheoretischem Denken. Angesichts der zentralen Stellung, die darin der *Stabilitäts*-Begriff einnahm, schien er auf den ersten Blick einem auf Machterhaltung oder *Status quo*-Bewahrung zielenden Pragmatismus das Wort zu reden.<sup>1760</sup> Aber tatsächlich griff er sehr viel weiter aus: Er wollte zeigen, daß die "ragione di stato" wörtlich genommen werden mußte als *der Grund* im Sinne von *die Grundlage* des Staates. Die *Staatsräson* umfaßte in diesem Verständnis *Existenzgrund* und Fundament eines politischen Gemeinwesens, also notwendigerweise Gesetze und Institutionen. Zugleich

<sup>1757</sup> Ebd., S. 536.

<sup>1758</sup> Vgl. dazu auch F. Traniello, *Revolution und Verfassung bei Antonio Rosmini*, in: K.-H. Menke/A. Autiero (Hg.), *Brückenbauer*, cit., S. 115-133.

<sup>1759</sup> Vgl. auch Kap. III.3.3. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1760</sup> Zum Konzept und zur Politik der Staatsräson in der Frühen Neuzeit sowie zur Debatte darüber in der späteren Geschichtsschreibung, vgl. H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., sowie die *Bibliografia (1860-1999)*, die A. E. Baldini vorgelegt hat, cit.

machte Rosmini aber deutlich, daß er darin nur die eine, äußerliche Seite der Staatsräson sah. Die andere Seite bildete die Bürgerschaft selbst, indem sie, wie Montesquieu es beschrieben hatte, die Institutionen und Gesetze mit *Geist* erfüllte. Diese neue Staatsräson schlug den Bogen zwischen dem institutionenorientierten 18. Jahrhundert und dem zeitgenössischen liberalen Denken, das zwischen dem trennte, was "in interiore homine" geschah, und dem, was außerhalb, das heißt im politischen Kontext, galt.<sup>1761</sup>

Die Umdeutung der Staatsräson im Sinne des allgemeineren *Staatsfundaments* führte Rosmini definitiv weg von Staatszweckbestimmungen wie *Macht* oder *Verwaltungseffizienz* und hin zu einer vom Nutzen für den Menschen her argumentierenden, ethischen Definition der *società civile*.<sup>1762</sup> *Stabilität* verstand er aus dieser Perspektive folglich nicht als politischen Selbstzweck.<sup>1763</sup> Sie galt aus psychologisch-ethischen Gründen als hohes Gut, hatte aber, wie alle übrigen Zwecke politischen Handelns nur bedingten Wert. Sie war, wie alle Gesetzesinstitute und Verfassungsvorschriften, eine relative Größe, die an der eigentlichen *Räson* des Gemeinwesens zu messen war. Vom *normativen* Standpunkt aus gesehen, war dies die Ermöglichung der Entfaltung eines guten und glücklichen Lebens. Vom *analytischen* Standpunkt aus waren es die ursprünglichen Normen und Werte, um deretwillen Menschen sich assoziierten: Es war jenes Ensemble aus normierenden Einrichtungen, von dem die Bürger erwarteten, daß es eine gemeinsame Wohlfahrt ermöglichte.

Damit enthielt Rosminis neue Staatsräsonbestimmung ein wesentlich dynamisches Element, insofern vorausgesetzt wurde, daß es sehr unterschiedliche, kultur- und epochenabhängige Antworten auf die Frage geben konnte, wie das Gemeinwesen am besten organisiert sein sollte, damit es ein gutes und glückliches Leben ermöglichte. Trotz aller Pluralität waren aber, wie wir gesehen haben, Rosminis Überzeugung zufolge, der Autonomie der Gestaltung Grenzen gesetzt. In der Auseinandersetzung mit den anarchistischen und sozialistischen Vertretern des modernen Vernunftrechts hatte er die Notwendigkeit eines naturinduzierten Rudiments an Staatlichkeit betont, das politische Gemeinschaft überhaupt erst konstituierte.

<sup>1761</sup> Vgl. die Beiträge des Sammelbandes *Guidance, Control and Evaluation in the Public Sector*, hg. von F.-X. Kaufmann, G. Majone, V. Ostrom, Berlin 1986, v.a. den Beitrag von D. Grimm, *The Modern State: Continental Traditions*, ebd., S. 89-109; auch P. Wagner, *Sozialwissenschaften und Staat*, cit., Kap. 3, S. 48 ff. ("Vom Spätabolutismus zum interventionistischen Wohlfahrtsstaat").

<sup>1762</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch Rosminis Ablehnung der Staatsräson-Lehre der *Arcana Imperii* zu sehen, denen er das bürgerliche Transparenz-Ideal entgegenhält, vgl. M. Behnen, *Arcana - Haec sunt Ratio Status: Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven (1589-1651)*, in: "Zeitschrift für historische Forschung" 25 (1987), S. 129-195; H. Münkler, *Im Namen des Staates*, cit., besonders S. 280 ff. ("Versittlichte Staatsraison und Arkanismus"), sowie v.a. die Arbeiten von Michael Stolleis, die in der von A. E. Baldini besorgten *Bibliografia* aufgeführt werden, cit., Nr. 161, Nr. 209, Nr. 228, sowie M. Stolleis, *Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht*, cit., S. 96-109.

<sup>1763</sup> So auch in Ulrich Matz' Rehabilitierung des "Politischen Realismus", vgl. ders., *Ist der Politische Realismus unmoralisch, amoralisch oder Grund und Ende politischer Ethik ?*, cit.

Anders als spätere historisch-politische Diskussionen um die Frage, welche Bedingungen vorliegen mußten, damit man von "Staat" und von "Nation" sprechen konnte<sup>1764</sup>, ging er davon aus, daß von "Staat" oder *società civile* jedenfalls *nicht* gesprochen werden konnte, wo menschliches Zusammenleben nicht durch die Regelung von Besitz und Nachkommenschaft geordnet war.

Vor diesem Hintergrund rechtfertigte die neue Staatsräson einen maßvollen *Institutionenkonservatismus*.<sup>1765</sup> Unter der Prämisse, daß *unmittelbarer Zweck* politischen Handelns die Krisenprävention war, weil Stabilität dem *mittelbaren Zweck* diene - dem guten und glücklichen Leben des einzelnen - mußten jene Maßnahmen prämiert werden, die auf die Pflege der ursprünglichen, staatsgründenden Institutionen abzielten. Der konservative Umgang mit den *substantiellen* Institutionen wurde auf diese Weise zu einem politischen Instrument, zu einer Klugheitsregel.

### **X.7.2.) Das Gedächtnis der Gesellschaft und das Lob der Institutionen**

Von daher wird verständlich, warum zu Rosminis kritischer *Institutionenapologie* die Sorge um die *Vergeßlichkeit* der Gesellschaft im Umgang mit den sie tragenden Einrichtungen gehörte. Positiv gewendet: Rosmini hat dem Gedächtnis der Gesellschaft eine überragende Rolle im Rahmen ihrer Selbstvergewisserung und *Selbstaufklärung* zugesprochen. Von der Fähigkeit und dem Willen der Gesellschaft, den *Sinn* der Institutionen und den *Geist der Gesetze* lebendig zu bewahren, machte er ihre Fähigkeit und ihren Willen zur Stabilität abhängig. Die Stabilität einer Gesellschaft verdankte sich der dauerhaften kollektiven Anerkennung des *Institutionenzwecks*. Und umgekehrt: Eine Gesellschaft, die den ursprünglichen Grund und Zweck ihrer Verfassung und Fundamentalinstitutionen *vergaß*, schaffte diese alsbald ab. Sofern es sich aber um ursprüngliche, konstitutive Institutionen handelte, mußte sie diese Vergeßlichkeit in die Existenzkrise führen.

Das Problem des Gedächtnisses der Gesellschaft hat Rosmini in zwei Richtungen weiterentwickelt: Zum einen betraf es die Geltung der Gesetze und Institutionen. Er kam zu dem Schluß, daß diese überhaupt nur dann *Geltung* besaßen, wenn sie bewußt erlebt und vollzogen wurden. Staatliche Gesetze und gesellschaftliche Normen bedurften einer Art impliziter *Zustimmung* seitens der Bevölkerung, um Bestand und Geltung zu haben. Rosmini dachte dabei, wie gesehen, nicht unbedingt an einen formalen Bestätigungsakt, sondern an den

---

<sup>1764</sup> Zu diesem "unendlichen" Thema die Beiträge des von G. Chittolini, A. Molho und P. Schiera herausgegebenen Bandes *Origini dello Stato*, cit.; sowie W. Reinhard, *Geschichte der Staatsgewalt*, cit.

<sup>1765</sup> Vgl. auch Kapitel IV.2.9. der vorliegenden Arbeit.



bewußt gelebten Vollzug, der den *bürgerlichen Gesetzesgehorsam* vom mechanischen Drill und von bloßer Traditionshörigkeit unterschied.

Aus der Einsicht in den Zusammenhang von *Gedächtnis* und *Geltung* folgte für ihn desweiteren die Erkenntnis, daß politische Führungsleistung immer auch in der Verantwortung für die *kollektive Gedächtnispflege* im Umgang mit den Institutionen bestand. Daraus leitete er eine Maxime für den "buon governo" ab, die besagte:

"Unverzichtbar ist, daß die Regierung von Zeit zu Zeit durch allgemeine Unterweisung den innersten Grund für die fundamentalen politischen Institutionen im Gedächtnis auffrischt oder lebendig hält."<sup>1766</sup>

Was den Zusammenhang von Gedächtnis und Geltung betraf, war Rosmini davon überzeugt, einen Schlüssel zur Deutung der staats- und institutionenkritischen Literatur der Moderne und deren revolutionärer Bewegungen gefunden zu haben. Denn dieser Zusammenhang erhellte das Phänomen der *Krise*.<sup>1767</sup> Wenn die Menschen *vergaßen*, warum es bestimmte Gesetze gab, erlebten sie diese nur noch als Zwang und sehnten sich danach, sie abzuschaffen. Dazu führte er aus:

"Wenn die Gewohnheit an die Stelle der bewußten Gegenwart tritt, vergißt man rasch den Grund, weswegen die Einrichtungen anfangs gemacht worden sind. Dann versteht man die alten Einrichtungen nicht mehr. Sie werden nicht mehr aus Einsicht, sondern aus alt gewordener Gewohnheit beibehalten."<sup>1768</sup>

Entsprechend erklärte er die zeitgenössische Kritik am Privateigentum im Sinne einer Folge des kollektiven Gedächtnisverlusts:

"Aber da die Menschen seit sehr langer Zeit mit der Wohltat dieses Gesetzes gelebt haben, ist es nicht verwunderlich, daß sie schließlich seine Bedeutung und seinen Sinn aus den Augen verlieren und Theorien über vollkommene Gleichheit entwerfen und daß sie das Eigentumsgesetz für veraltet und schädlich halten, so wie es Godwin tut oder auch der *Code de la Nature*."<sup>1769</sup>

Wenn die *Geltung* der Institutionen von deren Präsenz im Bewußtsein der Bevölkerung abhing, konnte sich bereits die schiere *Existenzdauer* einer Gesellschaft als subversiv erweisen, insofern die Einsicht in die Naturnotwendigkeit, die für den Moment der *Gesellschaftsgründung* und Institutionensetzung angenommen werden konnte, mit der Zeit verloren ging:

"Heutzutage haben manche Leute diesen Grund und diese Notwendigkeit aus den Augen verloren. Weil diese Personen von den gesellschaftlichen Ursprüngen weit entfernt sind,

<sup>1766</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 109.

<sup>1767</sup> Vgl. auch Kapitel III.3.2. und Kapitel IV.2.9. der vorliegenden Arbeit.

<sup>1768</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 91.

<sup>1769</sup> Ebd., S. 80.

erkennen sie diese höchste Notwendigkeit nicht mehr. Die Gründer der Gemeinschaften, die Gesetzgeber oder Themisphoren hatten diese Notwendigkeit jedoch klar vor Augen, so haben wir gesagt."<sup>1770</sup>

Aus dem Umstand, daß die bewußte Einsicht in den Gesetzesgrund und demzufolge auch die Gesetzesgeltung allein durch den Lauf der Zeit nachließen, schloß Rosmini, daß die dadurch verursachte Instabilität der Gesellschaft bis zu einem gewissen Grad unvermeidlich war. Tatsächlich konstatierte er nüchtern:

"Ich stelle zunächst fest, daß die grundlegenden Institutionen im Gedächtnis der Menschen abhanden kommen erstes wegen ihres Alters; zweitens wegen der Vielzahl akzidenteller Institutionen, die die ersten Institutionen "überwachsen". Es ist klar, daß die *Länge der Zeit*, die die ersten Institutionen hinter sich haben, erheblich dazu beiträgt, daß die große Notwendigkeit in Vergessenheit gerät, aus der diese ursprünglichen Institutionen einst entstanden waren."<sup>1771</sup>

So sehr er davon überzeugt war, daß Krisenprävention zur Hauptaufgabe von Regierung gehörte, so klar erkannte er, daß der politischen Macht und Wirksamkeit hier Grenzen gesetzt waren. Ein weiterer Aspekt kam hinzu: Indem er die Gesetzesgeltung vom bewußten Vollzug und von der bewußten *Zustimmung* der Bevölkerung abhängig machte - die sich offensichtlich beide ändern konnten - akzeptierte er die Historisierung und Relativierung dieser Geltung. Die Gesetze galten eben nicht absolut, sondern unter bestimmten Umständen, und sie durchliefen Entwicklungsprozesse. Wenn es zutraf, daß die naturinduzierten Basisgesetze existenznotwendig für eine Gesellschaft waren, mußte sich der Gedächtnisschwund in Bezug auf *sie* existenzgefährdend auswirken. Aber die übrigen Gesetze konnten diesen Rang der Existenznotwendigkeit schwerlich beanspruchen. Für sie galt, daß der Verlust von Überzeugungskraft und *Konsens-Qualität* unweigerlich und fortschrittsnotwendig zu ihrer Überwindung oder Modifikation führte. *Krise* bedeutete in Bezug auf sie also nicht Existenzkrise, sondern *Transformationskrise*.

Auf das Problem der Gesetzesrelativität mußte die politische Philosophie seiner Überzeugung nach antworten, indem sie die Grundlinien einer flexiblen Gesellschaftsordnung erarbeitete, die zugleich soweit wie möglich und soweit wie nötig konservativ war. Zum anderen mußte sie - als Teil dieser Gesellschaftsordnung - politische Techniken erarbeiten, die dem natürlichen Verschleißprozeß entgegenwirkten, dem offenbar die Überzeugungs- und Konsenskraft auch jener Gesetze ausgesetzt war, die die Gesellschaft als solche konstituierten. Rosmini betonte zwar stets die Grenzen der Möglichkeit der Staatsmacht, Krisenprävention zu betreiben. Aber er hielt gleichwohl an der Forderung fest, daß in eben der

---

<sup>1770</sup> Ebd., S. 86.

Krisenprävention eine der Hauptaufgaben des Staates, vertreten durch die *Regierung*, zu bestehen habe. Vor dem Hintergrund der Erkenntnis, daß die Gesetzesgeltung im Bewußtsein der Bürger die eigentliche Bestandsgarantie des Gemeinwesens darstellte, konnte es in der Logik der Existenzsicherung eines Staates keine wichtigere politische Aufgabe geben als den Versuch, den Verschleißprozeß der Gesetzesgeltung aufzuhalten.<sup>1772</sup>

Die permanente, kollektive Rückbesinnung auf die Grundlagen schien Rosmini die einzige Möglichkeit zu sein, den Geist eines Gemeinwesens oder einer Institution am Leben zu erhalten und dadurch für deren Stabilität zu sorgen. Seine Reflexionen zu den Techniken dieser Rückbesinnung unterstreichen, was wir zuvor gesagt haben: *Stabilität* bedeutete für ihn niemals *Status quo*, *Machterhalt* oder *Sicherung gegebener (Besitz-)Verhältnisse*, sondern war Teil eines Gesamtkonzepts und stand als politisches Ideal im Zusammenhang mit der politikphilosophischen Prämisse, daß es die ursprünglichen Institutionen waren, die die *società civile* begründeten und auf denen sie ruhte. Logisch *und* sozio-logisch folgte daraus, daß die Aufhebung dieser ursprünglichen Einrichtungen die Aufhebung des Gemeinwesens bedeutete. *Stabilität* als Politikideal bezeichnete hingegen die Gesicherheit dieser Grundlage. Sie war dann gegeben, wenn die Bürgerschaft sie bewußt annahm und mitvollzog.

### **X.7.3.) Methoden der Gedächtnispflege**

Auf den ersten Blick überrascht, daß Rosmini bei der Suche nach geeigneten Methoden zur Stabilitätssicherung im genannten Sinne zwei traditionell als konträr geltende Modelle heranzog: die Lehre der katholische Kirche und Machiavellis politische Theorie.<sup>1773</sup> Aber er erkannte hier eine Analogie, auf die Machiavelli selbst hingewiesen hatte: Beide Lehren kultivierten die Rückbesinnung auf die Grundlagen.<sup>1774</sup> Für beide stellte die permanente, bewußt herbeigeführte *re-volutio* das Programm zur Erhaltung der Gemeinschaft und des gemeinschaftlichen *Gründungserlebnisses* dar. *Re-volution* bedeutete nämlich im Verständnis beider die buchstäbliche, orientierende Rückwendung zu den ursprünglichen Gesetzen sowie die *rituell-liturgische Erinnerung* an diese zum Zweck der Fortschreibung und Verlebendigung. Ziel war also weder für die Kirche, noch für (Machiavellis) Staat die nostalgisch-historisierende Rückwendung, sondern die kontinuierliche *(Re-)Vitalisierung* der

---

<sup>1771</sup> Ebd., S. 107.

<sup>1772</sup> Dieselben Überlegungen führen in der amerikanischen Verfassungsdiskussion zu der Forderung, "den Geist und die Prinzipien des Gründungsaktes in dauernden Institutionen festzuhalten". Vor allem Jefferson, schreibt Hannah Arendt, hielt diese Aufgabe für so bedeutend, daß er meinte, das neue Gemeinwesen würde ein Scheitern in dieser Hinsicht nicht überleben können, vgl. dies., *Über die Revolution*, cit., S. 162.

<sup>1773</sup> Vgl. A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit.; die folgenden Ausführungen stützen sich insbesondere auf die Kapitel 5, 6 und 7, S. 88 ff.

<sup>1774</sup> Vgl. N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., Buch 3, Kap. 1, S. 195 ff.

Gemeinschaft. Die ursprünglichen Gesetze sollten im bewußten Erleben und Vollzug wachgehalten werden und dadurch ihre vitalisierende Wirkung entfalten. Bestandsgarantie der Institution und aktiver Mitvollzug der Gemeinschaft waren dabei identisch. Das galt jedenfalls für das politische Gemeinwesen; die Kirche berief sich zusätzlich auf ihre übernatürliche Herkunft als Bestandsgarantie, doch auch zu ihrer Konstitution bedurfte es der Erinnerung und der Partizipation.

Gerade den Apologeten der "neuen Throne" Niccolò Machiavelli interpretierte Rosmini folglich als Verteidiger der alten Institutionen<sup>1775</sup>, indem er die Dialektik des machiavellischen Denkens aufdeckte und sich zunutze machte.<sup>1776</sup> Machiavelli bot ihm ein politisch-soziopsychologisches Programm, das vom Institutionenkonservatismus ausging und die Frage nach Reform und Erneuerung anhand des Kriteriums der *Dauerhaftigkeit* zu beantworten suchte. Das erste Kapitel im III. Buch der *Discorsi*, in dem dieses Programm skizziert wurde, stellte für Rosmini daher eine der Hauptquellen seiner Krise-Stabilitäts-Analyse dar, und er hat sich in sehr viel umfangreicherem Maße an Machiavelli orientiert, als es seine bibliographischen Hinweise und erst recht seine Invektiven gegen den Autor des *Principe* als "Skandalon in der christlichen Literatur"<sup>1777</sup> vermuten lassen. Er war zu einer differenzierten Machiavelli-Lektüre bereit, und während er dessen Immunisierung der Politik gegen die traditionelle christliche Moral geißelte, folgte er dem Florentiner Autor in einer Reihe zentraler politischer Reflexionen. Dazu gehörte allerdings *nicht* in erster Linie der Patriotismus-Nationalismus. Oder genauer: Anders als für die meisten seiner Zeitgenossen - man denke vor allem an Mazzini und Gioberti - war für Rosmini Machiavelli nicht in erster Linie der große *Patriot*, der mit seinem Aufruf an die italienischen Fürsten das *Risorgimento* Italiens beschworen hatte.<sup>1778</sup> Seiner Ansicht nach war von Machiavellis Werk - dem *Principe* zum Trotz - vor allem der Appell an den *senso civico* erinnernswert. Das heißt, er war willens, Machiavelli nicht *nur* als Stichwortgeber für den Willen zur Macht zu lesen, sondern als Vertreter eines *politischen Gemeinwillens*, der sich *super partes* verstand und tatsächlich imstande war, sich gegenüber regionalen, campanilistischen und sonstigen parteiischen Egoismen durchzusetzen. In diesem Sinne interpretierte er ihn durchaus als

<sup>1775</sup> Vgl. zu der Spannung in Machiavellis Denken zwischen Rechtfertigung neuer Herrschaft und Gründungsathos R. König, *Niccolò Machiavelli*, cit., die beiden Kapitel über die *Discorsi* und den *Principe*, S. 220 ff.; sowie H. Münkler, *Machiavelli*, cit., Kap. 6 folgende, S. 329 ff.; W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, cit., Kap. 4.1., S. 89 ff.

<sup>1776</sup> Allgemein zur Machiavelli-Rezeption in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, also im frühen *Risorgimento*, vgl. G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rom 1965, S. 402 ff.

<sup>1777</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 356.

<sup>1778</sup> Vgl. G. Procacci, *Studi sulla fortuna*, cit.; als vorbildlichen Patrioten, der "mit kalter Besonnenheit die Idee der Rettung Italiens durch Verbindung desselben in Einem Staat" plante, deuten auch Fichte und Hegel

Patrioten, aber nicht gemäß einem kulturellen *Patria*-Verständnis à la Gioberti, sondern als *Verfassungspatrioten*, so wie später auch Dolf Sternberger den Florentiner gedeutet hat.<sup>1779</sup>

Das genannte Kapitel der *Discorsi* behandelte allerdings ein anderes Thema: Es befaßte sich mit der Notwendigkeit, eine Republik oder eine Partei "zu ihrem Anfang zurückzuführen", damit sie möglichst lange lebe.<sup>1780</sup> Es waren drei Punkte, die Rosmini daraus übernahm: Erstens, daß der Lebensverlauf und die Lebensstüchtigkeit eines Gemeinwesens zwar nicht vollständig, aber doch wesentlich von der Rückbindung an die Anfangsgründe abhingen, insofern sich durch diesen Akt die sozialen Vitalimpulse erneuerten; zweitens, daß diese Rückbindung politisch steuerbar war und tatsächlich zu den politischen Steuerungsaufgaben gehörte; drittens, daß die Rückbindung durch die zeitliche Entfernung von den Anfängen erschwert wurde und daß sich diese Entfernung von den positiven Anfangsgründen als Verfall und Korruption darstellte.

Aus der Betrachtung der von Livius geschilderten römischen Geschichte hatte Machiavelli die Maxime von der Interdependenz von Lebensdauer eines Gemeinwesens und Ursprungspathos abgeleitet. Als "Rückführung zu den Anfängen" bezeichnete er das daraus abgeleitete politische Reformprogramm. Für "gemischte Körper" (it. *corpi misti*), zu denen er auch politische Staatskörper zählte, waren Veränderungen heilsam, die sie "zu ihrem Beginn zurückführten" (it. *riducano inverso i principii loro*). Folglich besaßen solche Staaten die beste politische Ordnung und die längste Lebensdauer, bei denen die Verfassung selbst diesen Erinnerung-Erneuerungs-Akt dauerhaft vorschrieb und institutionalisierte.

Neben der Gesetzgebung konnte aber auch ein äußerer Anstoß (it. *per qualche accidente fuori di detto ordine*) - auch ein scheinbar widriges Schicksal - Anlaß zur Rückbesinnung und dadurch zur Erneuerung sein. Schicksalsschläge konnten auf diese Weise der Disziplinierung dienen, ebenso wie eine gute Verfassung und gute Gesetze diese mahnend-disziplinierende, reformierende Funktion besaßen.

Unabhängig davon, welches Instrument - *lex* oder *fatum* - die Erneuerung bewirkte, lautete der axiomatische Lehrsatz, dem Machiavelli die Qualität eines unbestreitbaren Evidenzbeweises zusprach, daß die Republik ohne Erneuerung keine Überlebenschance besaß. Der zweite Lehrsatz betraf die Konsequenz für die politische Praxis: "Die Methode, um sie zu erneuern", heißt es dazu in den *Discorsi*, "ist eben, sie zu ihren Anfängen

---

Machiavelli, vgl. auch E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 160 ff.; A. Buck, *Machiavelli*, cit., S. 129 ff. ("Die Machiavelli-Rezeption: Machiavellismus, Antimachiavellismus, moderner Machiavellismus").

<sup>1779</sup> Vgl. D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 71 ff. ("Machiavelli, Machiavellismus und Politik") und S. 179 ff. ("Machiavellis Republik").

<sup>1780</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., S. 195 ff.

zurückzuführen."<sup>1781</sup> Die Begründung für diese politische Gleichung von der "Erneuerung durch Rückgang zu den Ursprüngen" fand Machiavelli - und Rosmini folgte ihm darin - in der Überzeugung, daß alle Gemeinwesen im Moment ihrer Gründung etwas Positives darstellten. Sie verkörperten ein Gut, eine *Wohltat*: eine *bontà*, wie Machiavelli sagte, ein *bonum*, wie Thomas von Aquin die *societas* genannt hatte.<sup>1782</sup>

Je weiter sich das Gemeinwesen zeitlich davon entfernte, desto mehr ging diese ursprüngliche Qualität verloren, weil die Menschen sie vergaßen und weil die erzieherische, gemeinschaftsstiftende Wirkung der Ureinrichtungen nachließ. "Das Gedächtnis erlischt, und die Leute werden frech und wollen etwas Neues", kommentierte Machiavelli diesen Prozeß und stellte fest, daß "der politische Körper notwendigerweise getötet wurde", wenn die alte Ordnung nicht wiederhergestellt wurde. Er bezeichnete diesen Wiederherstellungsvorgang mit den Termini *ritirare*, *ridurre*, *ripigliare* und setzte die *Rückführung/riduzione* zu den Grundlagen der Gemeinschaft mit deren "Erneuerung" oder "Wiedergeburt" (it. *rinnovare*, *rinascere*) gleich.<sup>1783</sup>

Rosmini hat diese Gleichsetzung übernommen, denn sie schien ihm logisch und politikpraktisch anwendbar, unabhängig von der Frage, ob ein zirkularer oder ein linearer Geschichtsverlauf zugrundegelegt wurde<sup>1784</sup>: In jedem Falle, auch bezogen auf eine christlich verstandene Fortschrittsgeschichte, bedurfte die Gesellschaft jener Erneuerungsstimulans, die aus der Pflege der Erinnerung an die gemeinschaftliche Herkunft und an den Gründungs- und *Verfassungsmoment* resultierte.<sup>1785</sup> Und er teilte mit Machiavelli die Auffassung, daß

<sup>1781</sup> Ebd., S. 195.

<sup>1782</sup> Vgl. zur *Bonum*-Theorie des Thomas in der Staatslehre die Beiträge zu *Metafisica della comunità: il "Bonum Commune" in San Tommaso d'Aquino e nella scuola tomista*, hg. von V. Possenti, in: "Con-tratto" 3/1-2 (1994), cit., sowie die Zusammenstellung von einschlägigen Textstellen bei Thomas in: *Il "Bonum Commune" nella "Summa Theologiae"*, hg. von E. Morandi, ebd., S. 121 ff.

<sup>1783</sup> So auch bei Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 8, Kap. 12, S. 190 f.: "Wann immer eine Republik entartet ist, kann man keinem der auftretenden Schäden anders abhelfen als durch Beseitigung der Verderbnis und Rückbesinnung auf die Prinzipien. [...] Solange Rom an seinen Prinzipien festhielt, durfte die Rechtsprechung in den Händen der Senatoren liegen, ohne daß sie mißbraucht wurde."

<sup>1784</sup> Darin unterscheidet er sich von Cesare Balbo, der in Machiavellis Prinzip einen tendentiell *häretischen* Denkansatz erkennt. Balbo kommentiert Machiavellis politisches Programm an einer zentralen Stelle seiner Brief-Abhandlung *Della Letteratura negli primi undici secoli dell'era cristiana* (cit., S. 154): "Unser großer, aber nicht unfehlbarer Machiavelli hat von der antiken Welt her argumentiert und hat jene Maxime verallgemeinert, die besagt, man müsse die Staaten zu ihren Anfängen zurückführen. Diese Maxime wurde dann von dem nicht weniger bedeutenden Montesquieu weiterentwickelt. Aber haben sich diese beiden, die ausschließlich das Altertum untersucht haben, nicht vielleicht geirrt? Man möge mir verzeihen, aber glaube schon! [...] Sie haben etwas zu einem allgemeinen Menschheitsprinzip erklärt, was doch nur das Prinzip einer großen Epoche der Menschheit war." Vincenzo Gioberti nimmt hingegen eine interessante Mittelstellung ein: Wie Rosmini ist er davon überzeugt, daß die Heiden - anders als die Christen - nicht imstande sind, "etwas Totes wieder zum Leben zu erwecken". Daher gelang es den antiken Kulturen nicht, sich wirklich auf ihre Anfänge zurückzubessern: Allein dem Christentum kann die Anwendung der machiavellischen Maxime, schreibt Gioberti, gelingen, die darin besteht "die Dinge an ihren Beginn zurückzuführen", vgl. ders., *Del Buono*, in: *Scritti Scelti di Vincenzo Gioberti*, hg. von A. Guzzo, Turin 1974, S. 571-694, hier S. 689.

<sup>1785</sup> Die Lehre von der "Erhaltung durch permanente Erneuerung" läßt sich bei konservativen wie progressiven Denkern nachweisen, vgl. H. Sedlmayr, *Erneuerung als konservatives Prinzip*, in: G.-K. Kaltenbrunner,

Gesetzgebungsqualität und politische Führungsleistung darin bestanden, eine Lösung für die scheinbar paradoxe Absicht zu finden, *Innovation institutionalisieren* zu wollen. Die *permanente "Revolution"* mußte nicht nur zum politischen Leitprinzip erhoben, sondern auch in Einrichtungen und Gesetze überführt werden.

Machiavelli hatte am Beispiel der römischen und der florentinischen Republik gezeigt, daß die Gestaltungsaufgabe der kontinuierliche Erneuerung die ganze "Klugheit" der politischen Führung erforderte. Rosmini folgte ihm und übernahm auch Machiavellis Vorstellung, daß die "permanente Revolution" sowohl durch eine gute Verfassung, als auch durch vorbildhafte Persönlichkeiten angeführt werden könne. Entscheidend war für beide die politisch-pädagogische *renovatio*-Wirkung zum Zwecke der Überlebenssicherung des Gemeinwesens.

Die *Discorsi* erinnerten an eine volkspädagogische Maßnahme der florentinischen Republik, die "ripigliar lo stato" genannt worden war, was man mit "Wiederaufnahme des Staates" oder "Neugründung des Staates" übersetzen könnte.<sup>1786</sup> Zweck dieser Maßnahme war es, laut Machiavelli, die Bürgerschaft durch Einschüchterung durch die Obrigkeit an das Gefühl der existentiellen Bedrohtheit, aber auch an die Gesetzesstrenge der Anfangszeit zu erinnern. Die Bürger wurden willkürlich geschlagen, damit sie sich in jenen labilen, buchstäblich *lebensgefährlichen* Zustand zurückversetzten, der der Republikgründung vorauslag. Auf diese Weise erschien ihnen der lebenssichernde Staat als ein hohes Gut, eine *bontà* eben. Rosmini stimmte der Notwendigkeit von Maßnahmen zu, die dazu beitrugen, in der Bevölkerung das Bewußtsein wachzuhalten, daß die *società civile* etwas Gutes darstellte. Obwohl er die von Machiavelli geschilderte *schwarze Pädagogik* nicht explizit guthieß, war sie doch in seinen Augen durch ihre Zwecksetzung gerechtfertigt. Denn sie unterschied sich in seinen Augen nicht prinzipiell von der schwarzen Pädagogik der göttlichen Vorsehung bei der Erziehung des Menschengeschlechts durch Krisen. Die *soziale Disziplinierung*, die Machiavelli den Schlägen durch die Obrigkeit oder durch ein anonymes *fatum* zuschrieb, verdankte sich Rosmini zufolge einer klugen Regierung, letztlich aber der erzieherischen Weisheit des Weltenlenkers.

Nicht zuletzt deswegen war für ihn neben dem Modell des machiavellischen Staates die Erinnerungs- und Reformpraxis der katholischen Kirche aufschlußreich. Bereits die *Discorsi* hatten darauf hingewiesen, daß man die Notwendigkeit der permanenten Erneuerung am Leben der Kirche - Machiavelli sprach von "Religion" - ablesen konnte:

---

*Konservatismus*, cit., S. 73-94; Adam Ferguson widmet dem Thema ausführliche Betrachtungen unter dem Titel "Of the principles of Self-preservation", in: ders., *An Essay on the History of Civil Society*, cit., S.

<sup>1786</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., Buch 3, Kap. 196 f.

"Hätten der heilige Franziskus oder der heilige Dominikus sie nicht zu ihren Anfängen zurückgeführt, wäre sie ganz erloschen. Die beiden haben sie nämlich durch die Armut und durch das Vorbild des Lebens Jesu Christi in den Geist der Menschen zurückgeführt, wo sie schon erloschen war. Und ihre neuen Regeln waren so mächtig, daß sie der Grund dafür sind, daß die Unehrllichkeit der Prälaten und der Religionsführer sie nicht zerstört. [...] Diese Erneuerung hat also die Religion am Leben erhalten und tut es noch heute."<sup>1787</sup>

Rosmini übernahm in der *Philosophie der Politik* nur den ersten Satz dieser Passage wörtlich,<sup>1788</sup> aber die ausdrückliche Berufung auf Machiavellis These - und damit implizit auch auf dessen Kirchenkritik - bedeutete ein in mehrfacher Hinsicht revolutionäres Programm: Er postulierte auch für die katholische Kirche die "Notwendigkeit, sich beständig zu erneuern". Zugleich definierte er sie als diejenige Einrichtung, in der die Einsicht in die Erneuerungsnotwendigkeit immer schon konstitutiv wirksam war. Er erklärte die Kirche zu der *società*, deren innerstes Wesen von dem Grundprinzip der Rückkehr "ad originem" geprägt war. Als Modell-Gesellschaft hatte sie das revolutionäre Prinzip zum Wesensprinzip erhoben.<sup>1789</sup>

Die Bewahrung der kirchlichen *Gesellschaft* folgte also derselben Methode, die Machiavelli für den Staat beschrieben hatte, wobei damit eine *Strukturanalogie*, keine zeitlich spätere Adaptation eines zuerst im politischen Kontext erprobten Modells behauptet wurde. Rosmini war im Gegenteil davon überzeugt, daß die Kirche diese Methode zwar nicht erfunden hatte, aber *exemplarisch verkörperte*: Keine andere Institution berief sich so ausdrücklich und programmatisch auf die ursprüngliche religiöse Unterweisung ihres Gründers. Keine Gesellschaft legitimierte sich so ausschließlich durch dessen Gesetzgebung. Das liturgisch vollzogene Treuebekenntnis der Kirche zu ihrer übernatürlichen Setzung garantierte die Fähigkeit zur Selbstkorrektur und damit ihren Fortbestand. Es garantierte diesen aber offenbar nur, sofern es gelang, die *Reinheit der Lehre* gegen Fehlentwicklungen, Verfälschungen und Korrumpierungen zu behaupten.

Dies lag in der Macht jener großer Gestalten, deren Wirken Rosmini mit Thomas von Aquin den gottgewollten *causae secundae* zurechnete, also mittelbaren Ursachenzusammenhängen, die die Notwendigkeit eines übernatürlichen Eingriffs in Form eines Wunders überflüssig machten.<sup>1790</sup> In der Logik der Bestandsgarantie der Kirche konnte das Auftreten der großen

---

<sup>1787</sup> Ebd., S. 196.

<sup>1788</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 90.

<sup>1789</sup> Vgl. zu Rosminis Programm der "Rückführung zum Ausgangspunkt" (it. "riduzione verso il principio" auch F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., 183 f.

<sup>1790</sup> So bei E. Cassirer, *Der Mythos des Staates*, cit., S. 148 ff.; auf der Grundlage der "cause secondarie" - das heißt, aus einer nicht-theologischen Perspektive, die vielmehr nach den immanenten, soziologischen Gründen fragt - versucht auch Balbo, den Untergang des Römischen Reiches und den Aufstieg des Christentums zu deuten, vgl. ders., *Della Letteratura*, cit., 2. Brief, S. 148 ff.



Ordensgründer als *causa secunda* gelten, die der Gemeinschaft der Gläubigen durch Rückbindung an ihre Anfänge neue Vitalität verschaffte.

Es war kein Zufall, daß Machiavelli und dann auch Rosmini auf seinen Spuren, mit Franziskus und Dominikus zwei "revolutionäre" Heilige zitierten, die sowohl als Gründer neuer *Gesellschaften*, also Ordensgemeinschaften, als auch durch strenge Observanz der *reinen Lehre* sowie durch Korruptionskritik hervorgetreten waren.<sup>1791</sup> Eine an diesem Kirchen-Modell orientierte Erneuerungsprogrammatik mußte sich in erster Linie als beständige Selbstprüfung und Selbstkorrektur mit Hilfe der religiösen Ursprungsgebote verstehen.

Aus diesen Bezugsgrößen entwickelte Rosmini einen ambivalenten *Konservationsbegriff*. Nach seiner negativen Seite hin bezeichnete der Begriff für ihn das starre, unbewegliche Festhalten an den "alten Zeiten". Die durchaus berechtigte "Liebe für das Alte" konnte ihrerseits "maßlos und blind" werden.<sup>1792</sup> Diese Haltung war auch als Reaktion auf die Französische Revolution hervorgetreten, aber sie stellte seines Erachtens eine generelle *forma mentis* dar, die sich kritisch gegen jedwede Reformpolitik stellte. Zwar bekannte er, daß er durchaus Sympathie für diejenigen empfand, die angesichts der politischen Wechselfälle "die modernen Zeiten beklagen und Loblieder auf die alten Zeiten singen". Aber er hielt der daraus abgeleiteten politischen Position vor, sie verkenne die dynamische Natur der Gesellschaft selbst.

Zweifellos erschienen ihm, wie wir gesehen haben, "die kraftvolleren und stärkeren Institutionen" der Gründerzeit als das Wertvollste einer politischen Gemeinschaft. Als zweitrangig, aber nicht *per se* schädlich stufte er die "Blätter und Blüten" des Gesellschaftsbaumes ein, also die nachfolgenden Gesetze, Institutionen und sozialen Errungenschaften. Sie besaßen eine Dignität, die aber in seinen Augen stets nur eine abgeleitete, sekundäre sein konnte. Entsprechend weniger heroisch, im Vergleich zu den Taten der Gründerpersönlichkeiten, erschienen ihm die Leistungen der späteren Regierungen. Ihnen haftete etwas Epigonales an. Gleichwohl verdienten sie Anerkennung, wenn sie das Erbe gut *verwalteten* und sich durch die solide Regelung der bürgerlichen Gesellschaft auszeichneten.

Die Anerkennung der Legitimität des *natürlichen* Fortschritts im Sinne der fortschreitenden Entfaltung natürlicher Anlagen war die eine Seite des rosmينischen *conservare*-Begriffs. Die andere Seite bildete die oben skizzierte Vorstellung, jede "wahre" *Erneuerung* bestehe in der

---

<sup>1791</sup> Vgl. zu Programm und Geschichte des Bettelordens und des Predigerordens, G. Stemberger (Hg.), 2000 *Jahre Christentum*, Salzburg 1983, S. 324-337.

<sup>1792</sup> A. Rosmini, *Vom umfassenden Grund*, cit., S. 93.

*Restauration* der ursprünglichen Fundamente. Eine von Ideal der *Bewahrung* geleitete politische Doktrin mußte also keine fortschrittsfeindliche Doktrin sein, sie mußte allerdings die Skala politischer Werte respektieren, die vorschrieb, daß für jede Gesellschaft die Pflege der *Ursprungsinstitutionen* maßgeblich war, während alle weiteren Errungenschaften zwar als begrüßenswert, aber als prinzipiell kontingent und verzichtbar zu gelten hatten.

### **X.8.) Die Gefahr der Machtergreifung durch die Partei**

Bei der Frage, welche wirksamen Mittel sich zum Schutz der Freiheit und zur Despotismusabwehr finden ließen, hatte Rosmini jene Lösung verworfen, die ihm eine rein formale zu sein schien: Die Übertragung der ungeschmälernten Souveränität auf das Volk. Diese Antwort auf das Despotismus-Problem, wie sie die Französische Revolution gegeben hatte, erhöhte in seinen Augen eher die tyrannische Gefährdung. Denn er war davon überzeugt, daß sich, mit Blick auf den unbeschränkten souveränen Willen, die *Quantität* der großen Zahl in der potenzierten negativen *Qualität* niederschlug.

Vor diesem Hintergrund schien es Rosmini angezeigt, ein weiteres "Instrument" zu diskutieren, das aus *liberal-demokratischer* Sicht ein probates Mittel zur Filterung der Volkssouveränität zu sein schien: Es ging um die Machtbalance durch ausgeglichene Interessenvertretung.<sup>1793</sup> Er hat diese Möglichkeit untersucht und ebenfalls verworfen, und es ist aufschlußreich, seiner Begründung zu folgen, insofern sie in eine für das katholische politische Denken lange Zeit typische Ablehnung der Figur der "politischen Partei" mündete.<sup>1794</sup>

Rosmini definierte "die Partei" als

"eine bestimmte Zahl von Menschen, die sich ausdrücklich oder stillschweigend assoziieren, um mit vereinten Kräften Einfluß auf die bürgerliche Gesellschaft auszuüben und sich ihrer zum eigenen Vorteil zu bedienen."<sup>1795</sup>

Aufgrund der ausdrücklichen Zielsetzung des Gruppenvorteils erschien ihm ein solcher Zusammenschluß derart problematisch, daß er in der Frage nach dem richtigen Umgang mit den politischen Parteien (oder besser: *Parteiungen*) eine der wichtigsten Fragen erblickte,

<sup>1793</sup> Zur politischen Interessenvertretung durch politische Parteien, vgl. G. Sartori, *Demokratietheorie*, cit., passim, v.a. Kap. 6 ("Vertikale Demokratie"), S. 137 ff., mit einer ausführlichen Diskussion der Parteien- und Oligarchietheorien; zur Herausbildung von politischen Parteien aus dem Parlament heraus und außerhalb des Parlaments, vgl. auch H. Arendt, *Über die Revolution*, cit., S. 346 ff.

<sup>1794</sup> Vgl. dazu F. Traniello, *L'idea di partito nella cultura politica cattolica tra '800 e '900*, cit.; ders., *La figura del partito nella cultura politica del primo '900*, cit.

<sup>1795</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, S. 264. Soweit nicht anders angegeben, entstammen die Zitate des vorliegenden Kapitels dem 15. Kapitel des 2. Buchs von *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 259 ff.; vgl. dazu auch M. D'Addio, *Libertà e appagamento*, cit., S. 94 ff.; F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia*, cit., S. 239 ff.; auch F. Collotti, *Rosmini e i partiti politici*, in: "Studi trentini" 36/4 (1955), S. 398-413.

"die sich der Staatsmann stellen muß, und zugleich eines der schwierigsten Probleme, die die Philosophie der Politik versuchen muß zu lösen."

In Rosminis Gesellschaftskonzeption gab es keinen Platz für eine Formation, die sich zum Sprachrohr von Partikularinteressen machte. Dies ist insofern bemerkenswert, als es verdeutlicht, daß es für ihn zwischen dem Wohl des einzelnen (hingeordnet auf das subjektive Letztziel des *appagamento*) und dem Wohl des Ganzen der Gesellschaft kein *tertium* und keine Vermittlung gab. Als Ausdruck gruppenspezifischer Egoismen widersetzten sich die politischen Parteien der gesellschaftlichen Gerechtigkeit und Moralität, denn ihr Ziel bestand ja gerade nicht im Gemeinwohl, sondern *per definitionem* im Partikularwohl. Eine solche erklärtermaßen parteiische Erscheinung hielt er daher für den "Wurm, der die Gesellschaft aushöhlt" und für

"das Böse, das die Vorhersagen der Philosophen durcheinanderbringt und die schönsten Theorien sinnlos macht."<sup>1796</sup>

Die Partei war in Rosminis Augen deshalb letztlich ein *a-politisches* Phänomen, das auf der Ebene der politischen Theorie nicht erfaßt werden konnte, weil es unmöglich schien, die gruppenegoistische Willkür in eine normative Handlungslehre einzuordnen. Dies zwang die politische Theorie zu einer Art *Negativ-Soziologie*, in der die destabilisierenden Kräfte in ihren Wirkungsmechanismen berechnet werden sollten. So führte ihn der Denkweg von der moralischen Kritik am Parteienegoismus zu einer rudimentären Parteienphänomenologie.

In dem Versuch, die Gefährdung der Gesellschaft durch die Parteien systematisch zu erfassen, identifizierte Rosmini drei zentrale Konstellationen, die er für die Entstehung von Parteien verantwortlich machte.

### **X.8.1.) Parteientypologie**

Einen ersten wichtigen Faktor für die Bildung von Parteien erkannte er in den materiellen Interessen der unterschiedlichen Klassen und Schichten.<sup>1797</sup> Er konstatierte, daß es in diesem

---

<sup>1796</sup> Mit dieser Kritik schließt sich Rosmini eng an Rousseau an, der in der Überzeugung, der Gemeinwille lasse sich weder teilen, noch delegieren, die Partei(ung) nur als Dekadenzform und oligarchischen Angriff auf das Gemeinwohl kennt, vgl. ders., *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., Buch 2, Kap. 3, S. 30 ff. Dort werden dem "Gemeinwillen" die Parteiungen als "Teilvereinigungen" oder "Teilgesellschaften" entgegengestellt; vgl. auch Buch 3, Kap. 10, S. 93 ff. Gegen Rousseau (und Hannah Arendt) verteidigt Dolf Sternberger die politischen Parteien des modernen Verfassungsstaates, in: ders., *Herrschaft und Vereinbarung*, cit., S. 210 ff. ("Die Oligarchie der Parteien"); zur Oligarchie-Bildung als spezifischer Gefahr demokratischer Staaten, vgl. auch Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 8, Kap. 2, S. 180 ff.

<sup>1797</sup> Sein Vorbild ist hierbei wahrscheinlich David Hume's Parteientypologie, die unterhalb der großen Zweiteilung in Real-Parteien (*real faction*) und Personal-Parteien (*personal faction*) noch weiter differenziert; vgl. dazu U. Bermbach, *David Hume*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, cit., Bd. 3, S. 410-418; daß die Unterscheidung zwischen *Personalpartei* und *Realpartei* (*politischer Partei*) in

Bereich zu *zwangsläufigen* Kollisionen kam, weil es gewissermaßen *naturgegebene* Antagonismen von Klassen-Interessen gab, beispielsweise zwischen Proletariern und Wohlhabenden, Aristokraten, Vertretern der politische Klasse, Handwerkern, Landwirten, Händlern. Obgleich er in diesen antagonistischen Interessen und Klassengegensätzen eine *natürliche* Gegebenheit der Gesellschaft erblickte, hielt er sie gleichwohl für ein *grundsätzliches* Übel. Er stellte fest, daß Parteienbildung stattfand, sobald sich Menschen mit gleichen Interessen untereinander verständigen konnten, was zumeist mit Hilfe einer Führungsgestalt geschah. Solche gesellschaftlichen Gruppen stabilisierten sich bei Interessenverwandtschaft als Korporation durch die Ausstattung mit ideologischem Rüstzeug und kollektiver Selbstverstärkung.

Größe und Zahl von Parteien erschienen Rosmini unbestimmt. Theoretisch waren so viele Parteien denkbar, wie es in einer Gesellschaft unterschiedliche Interessen gab. Ebenso gehörten aber auch Großformationen dazu. Selbst die Auseinandersetzung zwischen dem Süden und dem Norden der USA zählte daher für Rosmini zum Phänomen "Partei", insofern an die Stelle des gemeinsamen bürgerchaftlichen Engagements für das Gemeinwohl die Konfrontation von divergierenden Partikularinteressen getreten war.

Ein zweiter wichtiger Motor für Parteienbildung schien Rosmini der gesamte Komplex der politischen *Ansichten und Meinungen* zu sein. Aus ihnen entstand, was man *Weltanschauungsparteien* nennen könnte.<sup>1798</sup> Diese hielt er zwar für in sich wenig stabil, attestierte ihnen aber eine erhebliche soziale Kohäsionskraft in dem Moment, da sie sich ihrerseits mit materiellen Interessen oder tradierten Überzeugungen und Gewohnheiten verbanden. Letztere wiederum schienen ihm um so stärker, je mehr sie auf einem religiösen Fundament ruhten oder sozialen Verbänden entstammten, die der *società civile* vorauslagen, wie es bei der *Familie* oder der *Sippe* der Fall war.

Ein dritter gefährlich destabilisierender Anlaß zur Parteienbildung war das *Ressentiment*, dem Rosmini ein hohes gruppenintegratives Potential zuschrieb. Er ging davon aus, daß mangelhafte Bildung und Armut für Ressentiments empfänglich machten, weshalb er vor allem die *plebs* mit dieser Art von tendenziell gewalttätiger Gruppenbildung in Verbindung brachte. Von einer durch Ressentiments zusammengehaltenen Gruppe, die in der Regel einem

---

der heutigen Politologie weitergeführt wird, zeigt P. Haungs, *Persönliche und politische Parteien - eine Alternative ?*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, cit., S. 573-585.

<sup>1798</sup> Auch dies ist bei Hume vorgeprägt: vgl. ders., *The Philosophical Works*, hg. von T. H. Green und T. T. Grose, Bde. 1-4, London 1886, reprint Aalen 1964, darin Bd. 3 *Essays Moral, Political and Literary*, hier S. 128 ff.

demagogischen Führer folgte<sup>1799</sup>, ging seines Erachtens die größte Gefahr für die Gesellschaft aus. Auch stabile, gutgefügte Institutionen erwiesen sich ihr gegenüber als wehrlos.

### **X.8.2.) Parteienloyalität versus Bürgerloyalität**

Der Befund stellte Rosmini vor ein Dilemma. Auf der einen Seite resümierte er, daß *jede* Partei *immer* amoralisch und asozial war, unabhängig von ihren Entstehungsbedingungen. Daraus folgerte er:

"Es gibt daher für die Erhaltung und für die natürliche Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft nichts Verhängnisvolleres als die politischen Parteien, die in ihrer Mitte entstehen."

Zugleich war ihm bewußt, daß die Gesellschaft es dabei mit einer unvermeidbaren Behinderung zu tun hatte, insofern jeder Bürger *notwendigerweise* Angehöriger einer Schicht, Klasse oder Gruppe war und folglich zwangsläufig die Neigungen, Meinungen, Leidenschaften und Gewohnheiten besaß, "die der Schicht entsprechen, der er angehört". Der Mensch als Bürger und Gesellschaftsmitglied verfügte *unausweichlich* über eine "instinktive" ideell-emotionale, gruppenspezifische und gruppenegoistische Grundorientierung. Seine Haltung war zwangsläufig über die soziale Zugehörigkeit definiert. Bedingtheit, Gruppenbindung und Parteilichkeit verhinderten Rosmini zufolge *prinzipiell* die vollständige Identifizierung mit dem objektiv Gerechten und dem Gemeinwohl.

Diese unausweichliche Disposition erschien vergleichsweise ungefährlich in stabilen Phasen der staatlichen Gesellschaft. In Krisenzeiten jedoch wirkte sie krisenbeschleunigend: Dann "kippt sie die gesellschaftliche Waage", wie es in der *Philosophie der Politik* heißt. Auch dies stellte in Rosminis Augen ein soziopsychologisches Naturgesetz dar: Unter dem Druck krisenhafter Verhältnisse orientierte sich der Mensch stärker an der Gruppe, zu der er sich unreflektiert oder mit geringem Reflexionsaufwand zugehörig fühlte. Während im Fall der *società civile* die Teilhabe durch einen willentlichen Vernunftakt entstand, boten andere Verbände eine instinktive Zugehörigkeit. Diese wurde in Krisen stärker aktiviert, und daher nahm dann der Gruppenegoismus zu. Wenn es bei den Krisen außerdem um Verteilungskämpfe ging, äußerte sich der Gruppenegoismus aggressiv und gewalttätig. Frieden und Gerechtigkeit als Zweck und Produkt der Gesellschaft wurden verhindert.

Rosminis Behandlung des Phänomens *Parteien* machte zwei Dinge deutlich: Zum einen war *Partei* für ihn ein Dachbegriff, unter dem er sehr heterogene Formationen faßte. Er

---

<sup>1799</sup> Bei Hume ist das die "Affekt-Partei", die durch den Wunsch nach Führung konstituiert wird (ebd., S. 133). Während Hume annimmt, daß dieser Partei-Typ ebenso wie der Typ der religiösen Prinzipien-Parteien dem

unterschied nicht prinzipiell zwischen einer Gruppe, deren Mitglieder politische Ansichten teilten, einem Verband, der auf einer gemeinsamen Weltanschauung beruhte, einer Gemeinschaft, die durch kulturelle und/oder religiöse Tradition zusammengehalten wurde, und einer unstrukturierten Gruppierung, deren verbindendes Element in einer ressentimentgeladenen Abwehrhaltung wurzelte. Ihr gemeinsamer Nenner lag für ihn darin, daß sie eine Art *Teilmengengesellschaft* oder *Subgesellschaft* unterhalb der Staatsgesellschaft bildeten und mehr emotionale Energie und Loyalität auf sich zogen, als es diese vermochte. Im schlimmsten Fall absorbierten sie die Interessen des Bürgers vollständig.

Der zweite Punkt, der deutlich wird, ist, daß die Behandlung des Parteien-Problems Rosmini zu einer erheblichen Präzisierung des Konstruktionsprinzips von Gesellschaft führte. Er erkannte, daß in dem Moment, da die normative Ebene der idealen *società civile* verlassen und die empirische Wirklichkeit von Gesellschaft untersucht wurde, eine Vielzahl destabilisierender Faktoren zu Tage traten, auf die die Politik als Theorie und Praxis reagieren mußte. Die Egoismen des Individuums zählten dazu, desweiteren die jeder Macht innewohnende Tendenz zur despotischen Entartung, aber auch der Umstand, daß die Gesellschaft eben nicht (wie es die klassische Vertragslehre als Hypothese formuliert hatte) von abstrakten, bindungslosen, isolierten Subjekten gebildet wurde, sondern von Personen, die zu Gruppen mit gruppenspezifischen Partikularinteressen gehörten, denen sie oftmals größere Loyalität entgegenbrachten als der politischen Gesellschaft.

Rosminis Fazit versuchte, nach zwei Richtungen hin Wege zu öffnen. Ein Weg lag in der Anerkennung der Tatsache, daß die Bindung der *sozii* an Subgesellschaften zur Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft grundsätzlich dazugehörte, insofern diese von Menschen in vielschichtigen Bindungs- und Loyalitätssituationen gebildet wurde; zweitens, daß diese Anerkennung jedoch *kein* prinzipielles Argument gegen die Gründungshypothese gemäß der Vertragstheorie war, die vom bindungsfreien Einzelsubjekt als Vertragspartner ausging. Denn nur diese Hypothese gestattete die Annahme einer Ausgangssituation, die durch Reziprozität und Partizipationssymmetrie gekennzeichnet war, wie es die *Norm* der Staatsgesellschaft verlangte - unabhängig davon, ob diese beiden Säulen in der *Wirklichkeit* durch die Konfrontation mit den Partikularegoismen möglicherweise in Frage gestellt wurden.

Es scheint sogar gerade so, als habe sich Rosmini um so mehr der Vertragstheorie und ihrer Ausgangshypothese vom isolierten Individuum angenähert, je stärker er empfand, daß die Bindungen der *sozii* an die Partikularinteressen ihrer jeweiligen Gruppen die *società civile* schwächten. So hat er eine unverkennbare Bewunderung für jenen Typus von

Gesellschaftsgründung gezeigt, bei dem - wie beispielsweise bei den *Kolonien* und *Auswanderergesellschaften* - die einzelnen Subjekte im Moment der Vertragschließung und Gesellschaftsgründung tatsächlich weitgehend frei von Bindungen waren. Als Naturgesetz der Gesellschaft stand für ihn jedenfalls fest, daß die Gesellschaft um so stabiler war, je homogener sie war, das heißt, je weniger interne unterschiedliche Partei- und Gruppenzugehörigkeiten existierten.

Interessanterweise hat er aber trotz der Anerkennung der unleugbaren Wirklichkeit des Faktors *Partei* in der Gesellschaft nicht den Schritt vollzogen, eine Verbindung zwischen dem Wohl der Gesellschaft und den Anliegen der Parteien-Gruppierungen mit Hilfe von Kompromissen und Interessenausgleich herzustellen. Sie schienen ihm so grundsätzlich amoralisch, weil egoistisch und gemeinwohlfeindlich, daß er - anders als im Falle unmoralischen Verhaltens von einzelnen *sozii* - keine Möglichkeit sah, sie durch Reglements und auf dem Verfahrenswege in den Griff zu bekommen. Folglich war in seinen Augen eine der wichtigsten Fragen der praktischen wie der theoretischen Politik, wie sich verhindern ließ, daß Parteien überhaupt entstanden und das Gemeinwesen zersetzten.

Seines Erachtens gab es lediglich zwei Methoden, die hier denkbar waren: das Gleichgewichtssystem und das Dominanzprinzip, das er das "absolutistische System" nannte. Das erste bestand in einem permanenten gesellschaftlichen Antagonismus, der zur Balance der Partikularinteressen führte; das zweite bestand darin, daß eine Partei eindeutig dominierte und so für eine gewisse Stabilität sorgte.

Beide Wege erschienen Rosmini unzureichend. Denn er hielt es für unmöglich, daß die Staatsmacht oder die Verfassungsordnung dauerhaft und stabil eine ausgeglichene Balance ungefähr gleichstarker, politischer Kräfte *gezielt* herstellen konnte. Eine Politik, die darauf abzielte, eine Art "permanenten Krieg" in der Gesellschaft in Gang zu halten, damit keine Partei übermächtig wurde, war in seinen Augen vor allem moralisch problematisch, den sie widersprach der harmonisch-friedlichen Natur des Gemeinwesens und der Zufriedenstellung der Bürger als dessen Zweck.<sup>1800</sup> Dieser gute Zweck rechtfertigte keine amoralischen Mittel. Die Neutralisierung der Parteien durch einen Dauerantagonismus erschien ihm - selbst wenn erreichbar - zudem ineffektiv, weil ein solcher permanenter Konflikt der psychosozialen Dynamik des Phänomens *Partei* nicht gerecht wurde. Möglicherweise ließ sich zwar tatsächlich die Übermacht einer Partei verhindern, aber für nicht minder destruktiv für die Gesellschaft als eine solche Übermacht hielt Rosmini jene soziale Dauerspannung, die sich wegen der vergeblichen Anstrengung auf allen Seiten, die eigenen Ziele durchzusetzen,

einstellen mußte. Eine hohe Frustration bei den Bürgern war die Folge, Antithese zur angestrebten Erfüllung und Zufriedenheit. Die permanente Frustration mußte zudem irgendwann eskalieren und für soziale und politische Unruhe sorgen.

Das auf Antagonismus beruhende Gleichgewichtssystem erschien ihm aber auch deswegen untauglich, weil er es für *unpolitisch* hielt, das heißt, weil er darin kein Produkt sah, das sich mit dem politischen Instrumentarium herstellen ließ. Eine Patt-Situation durch gleichstarke Kräfte konnte möglicherweise spontan entstehen, aber sie konnte nicht intentional herbeigeführt werden, weshalb sie folgerichtig kein angestrebtes Politikziel sein konnte, also ein Ziel, das mit politisch legitimen Mitteln erreichbar war - es sei denn, durch eine ihrerseits überlegene politische Gewalt. Damit wären aber andererseits die Bedingungen der Versuchsanordnung unterlaufen, die ja forderte, daß ein System *gleichgewichtiger* antagonistischer Kräfte die wechselseitige Mäßigung der Parteienegoismen herbeiführen sollte.

Das zweite System, das auf der Übermacht einer Partei oder sozialen Gruppe beruhte, schien ihm aus denselben Gründen untauglich: Unterdrückungsstrukturen hielt er für in sich porös, so daß auch von der Dominanz einer Partei keine wirkliche Stabilität für das Gemeinwesen zu erwarten war.

Diese Diagnose kam in seinen Augen letztlich dem Eingeständnis der enggesteckten Grenzen der Möglichkeiten von Politik überhaupt gleich, die an einer so zentralen Aufgabe scheitern mußte, sofern sie nicht zu metapolitischen Mitteln griff. Die Parteien-Frage erwies sich somit als zentraler Konflikt, der die Begrenztheit der rein politischen Mittel offenlegte. Die Politik zeigte sich in Rosminis Augen unfähig, eine Lösung des Problems zu finden, das darin bestand, daß die Gesellschaft durch ihr *naturgemäß* innewohnende Kräfte konterkariert wurde. Auf die Frage nämlich, wie sich beim freien Spiel der konfliktuösen Kräfte dennoch sicherstellen ließ, daß die Partei-Partikularinteressen die Gesellschaft nicht zerstörten, gab es keine *politische* Antwort. Die Möglichkeit der Regierung, entsprechend zu disponieren, war gering. Ein *politisches* Mittel gegen das Überhandnehmen der politischen Parteien schien nicht zu existieren. Es ist bemerkenswert, daß Rosmini in dieser grundsätzlichen Weise zwischen dem einzelnen Bürger und der Partei unterschied, welche er doch immerhin selbst als interessegeleiteten Verbund von Bürgern verstand. Dieselben Verfahren, die er für den Umgang der einzelnen Bürger miteinander als Norm zivilen Verhaltens vorgeschrieben hatte - also die gemeinsame Suche nach einer friedlichen Konfliktbeilegung, zur Not unter

---

<sup>1800</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 360.



Anrufung eines Gerichts - hielt er auf der größeren Skala der Auseinandersetzung zwischen Gruppeninteressen offensichtlich für wirkungslos.

Während er die möglichen Konflikte zwischen einzelnen *sozii* durchaus für gemeinwohlverträglich hielt und sich dabei eine ausgeglichene Interessen- und Kräftekonstellation vorstellen konnte, war er davon überzeugt, daß sich die Konflikte zwischen Interessen, die *gruppenweise* artikuliert wurden, nicht im Rahmen eines Gleichgewichtssystems beilegen ließen. Bei solchen Konflikten trat an die Stelle der Aushandlung von Kompromissen ein gewalttätig-antagonistisches Verhältnis, das die Gesellschaft nicht verkraften konnte. Die Möglichkeit eines kompromißhaft-friedlichen Ausgleich zwischen Gruppeninteressen hat Rosmini nicht gesehen. Daher hat er auch zu keinem Zeitpunkt seine Aversion gegen Parteien modifiziert. Sie blieben in seinen Augen schlechthin der Widerspruch zum Gemeinwohl.<sup>1801</sup>

Das Phänomen *Partei* muß ihm um so bedrohlicher erscheinen, als er unter *Partei* ja eben nicht nur die Vertreter punktueller Partikularwünsche verstand, sondern ausnahmslos alle diejenigen Formationen, die im Namen eines wie auch immer gearteten und artikulierten *Sonderinteresses* agierten, das sie über das Interesse der Gesamtgesellschaft stellten. In dieser Optik mußten auch die Staatsformen als Produkte von Gruppeninteressen enlarvt werden. Weder Demokratie, noch Aristokratie, noch Monarchie verbürgten *qua* Staatsform Gemeinwohlorientierung; viel eher entsprachen sie nach Rosminis Überzeugung den Gruppeninteressen ihrer jeweiligen Trägerparteien. Ein Staatsform war seines Erachtens zunächst nichts weiter als die Interessenvertretung und Herrschaft einer bestimmten Klientel. Und an dem *Klientel-Charakter* der Herrschaft änderte für ihn auch die Tatsache nichts, daß es sich bei der speziellen *Klientel* der Demokratie um die *Mehrheit* handelte. In der Demokratie stellte die Mehrheit ebenso eine *Partei* dar, wie es in Venedig die Aristokratie oder in Frankreich die absolute Monarchie getan hatte.

### **X.8.3.) Das Amt korrigiert den Standort**

Trotz der Überzeugung, daß es einen *archimedischen Punkt* außerhalb der Parteien nur um den Preis einer übermächtigen Herrschaftspartei gab, hat Rosmini den Weg in Pessimismus und schwarze Anthropologie vermieden. Ihm gelang dies durch das konsequente Festhalten

<sup>1801</sup> Daß es sich dabei um eine zeittypische Aversion gegen Parteien/Parteiungen handelt, wird durch ähnliche Überlegungen, z.B. bei Friedrich Schlegel, deutlich. Speziell die Vorstellung "von einer religiösen, christlichen katholischen Partei" stieß auf dessen Ablehnung, vgl. ders., *Signatur des Zeitalters* (1820-1823), krit. Ausgabe, Bd. 7, München, Paderborn, Wien 1966, S. 519 (Koselleck interpretiert Schlegel als Zeugen des Anspruchs an den *Historiker*, unparteilich sein zu müssen; die Forderung bezieht sich aber, wie bei Rosmini, auch auf das geistig-politische Leben insgesamt, vgl. R. Koselleck, *Standortbindung und Zeitlichkeit*, in: ders., *Vergangene Zukunft*, cit., S. 176-207, hier besonders S. 198.).

an der *normativen Funktion der Regierung*. Im Gegensatz zu den Parteien, die *qua* Selbstverständnis ihrem Eigennutz verpflichtet waren, war die *Regierung* der Gerechtigkeit und Billigkeit verpflichtet. So sehr Rosmini die Überwältigung der Regierung zum Zweck des Eigennutzes fürchtete, so sehr war er davon überzeugt, daß das Regierungsamt seinerseits einen erzieherischen Mechanismus entwickelte. Die Regierung war ein Instrument des Gemeinwohls, und diese ihre Funktion erzeugte (günstigenfalls, aber mit einer gewissen Regelmäßigkeit) eine neue Perspektive bei demjenigen, der die Regierung innehatte. Umgekehrt konnte von *Regierung* nur gesprochen werden, wenn ein solcher *Standortwechsel* von der parteiegoistischen Orientierung hin zur Gemeinwohlorientierung tatsächlich stattfand. Allein der *Transformationsmechanismus* der Regierung konnte also der Dauergefährdung der Gesellschaft durch die *partes* bis zu einem gewissen Grad begegnen, indem er die Gruppenegoismen zugunsten der Gemeinwohlverantwortung umdisponierte. Die Anerkennung dieses Mechanismus öffnete Rosmini den Ausweg aus einer zwanghaft katastrophischen Verfallsvision, die sich bewahrheiten mußte, sobald das holistisch-harmonistische Gesellschaftsmodell aufgegeben wurde.<sup>1802</sup> Sie ermöglichte es ihm, zwei neue Aspekte in die Konzeption von Regierung zu integrieren, die die Lehre von der Relativität der Staatsformen zusätzlich stützte: zum einen die Idee, daß sich ein Machtwechsel sozialverträglich vollziehen konnte, selbst wenn nicht nur die Machtinhaber ausgetauscht wurden, sondern wenn das politische System selbst ersetzt wurde.

Damit hing zum anderen die Vorstellung zusammen, daß wohl auch eine demokratische Mehrheitsregierung - der Rosmini, wie wir gesehen haben, mit viel Skepsis begegnete - dem Regierungsmechanismus unterworfen war, so daß auf Dauer keine Politik der exklusiven Klientelbegünstigung möglich schien. Denn wenn die Regierungsverantwortung selbst dafür sorgte, die antagonistischen Egoismen zu mäßigen, bedeutete ein Macht-, System- oder Staatsformwechsel nicht zwangsläufig den Untergang der Gesellschaft. Doch obwohl er diese *Heilungschancen* des Parteienantagonismus erkannte (die er, wohl gemerkt, nicht dem Antagonismus selbst, sondern dem externen Faktor der "Erziehung durch Regierung" zuschrieb), blieb sein Mißtrauen gegenüber dem Phänomen als solchem schier unüberwindbar. Der historischen Rekonstruktion glaubte er vor allem dies entnehmen zu können: daß die Abwendung von der Gemeinwohlorientierung hin zu Parteiinteressen eine soziale Dekadenzerscheinung darstellte, die in gesellschaftlichen Krisen ihren Ausdruck fand.

---

<sup>1802</sup> Zur "harmonistischen" Gesellschaftslehre als Voraussetzung für die grundsätzlich kritische Haltung gegenüber dem Phänomen "Partei", vgl. F. Traniello, *L'idea di partito*, cit.

In der Abstiegsphase einer Gesellschaft waren es demnach die Parteien, die den historischen (Verfalls)-Prozeß verursachten.<sup>1803</sup>

Dennoch: Gerade der Versuch, die Etappen solcher, durch Parteien ausgelöster Krisen zu rekonstruieren und zu systematisieren, geriet Rosmini unter der Hand zu einer Demonstration der geschichtlichen Antriebskräfte, die durchaus nicht nur die absteigende Tendenz der Gesellschaft bewirkten. Bei aller Polemik konstatierte er nämlich, daß solch eine *Krise* nicht nur *Veränderung* bedeutete, sondern daß Krise und *Fortschritt* zusammenhingen oder zumindest zusammenhängen konnten. Die erdrückende Dominanz einer Partei konnte nämlich, wie vor allem das historische Beispiel der Französischen Revolution bewies, mit einem Aufklärungsprozeß auf Seiten der Unterdrückten einhergehen. Letztere entwickelten eine geschärftes Rechtsbewußtsein und durchschauten zunehmend die Mechanismen der Macht und ihres Mißbrauchs. Auf dialektische Weise führte so die ungerechte *Parteilichkeit* der Macht in ihre eigene Krise.

Allerdings wollte Rosmini darin keinen Verlaufsautomatismus sehen. Das Schicksal des Gemeinwesens in einem solchen Fall von "innerem Krieg" war ungewiß. Es war nicht garantiert, daß der Zustand der Anarchie durch Etablierung einer regulären Regierung beendet wurde. Da sich dieser Verlauf der menschlichen Planung entzog, hielt er die in dieser Weise ausgelöste Krise der Gesellschaft für nicht politikfähig, weder in Gesetzmäßigkeiten erfaßbar, noch prognostizierbar, noch praktisch durchführbar im Sinne einer Mittel-Zweck-Gewißheit. Die Verfügungsgewalt über solche krisenhaften Abläufe lag seiner Überzeugung nach ausschließlich bei der göttlichen Vorsehung. Sie entschied über das "Schicksal der Nationen". Ein verfassungsmäßiges Sicherungs-System gab es hingegen nicht. Das politische Instrumentarium erwies sich als ineffizient oder utopisch. Ihm erteilte Rosmini daher eine klare Absage:

"Kein politisches System reicht aus" resümierte er, "um die Gesellschaft gegen die schlechte Wirkung der politischen Parteien dauerhaft abzusichern."

Auf der *metapolitischen* Ebene mußte folglich versucht werden, die gruppenegoistische Orientierung der Bürger wenn nicht vollständig zu verhindern (was unmöglich schien), so doch zu mäßigen und zu regulieren. Die Politik mußte auf die *zivilethische* Erziehung der *sozii* rekurren. Gerade die Untersuchung des Parteien-Dilemmas bestätigte Rosmini somit

---

<sup>1803</sup> Ähnlich wie Machiavelli ist auch Ferguson der gegenteiligen Ansicht: Er schätzt den permanenten Antagonismus der gesellschaftlichen Kräfte als Stabilisierungsfaktor ein und hält den Parteienstreit weder *per se* für ein Dekadenzphänomen, noch für ein Dekadenzmotiv, vgl. A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, cit., passim, S. 125 ff.; dort lobt Ferguson die Vielzahl von "jarring pretensions and separate views", weil sie "mutual interruptions and checks" hervorbringen. Fielen diese nämlich fort, bestünde Despotismus-

in der Überzeugung, daß es die *probità*, die Rechtschaffenheit der Bürger war, die die Stabilität der Gesellschaft ausmachte. Das Ethos der Bürger garantierte die Gesellschaft in ihrer Existenz und ihrem Zweck.

Er faßte diese Überzeugung in die Maxime, daß "im privaten Wohl das öffentliche Wohl liege". Das italienische Original greift sogar noch weiter aus: Die Forderung "*Nel privato si dee cercare il pubblico bene*" meinte zum einen im anti-mandeville'schen Sinne, daß nur "private *benefits*" "public *benefits*" waren. Die Anständigkeit der *sozii* sorgte für das Gemeinwohl. Mit schlechten, also ausschließlich auf ihr Eigeninteresse bedachten Bürgern ließ sich im buchstäblichen Sinne *kein Staat* machen.

Die Maxime besagte aber umgekehrt auch, daß sich das Gemeinwohl letztlich im privaten Wohlergehen der Bürger verwirklichte und dort zur Geltung kam. Es konnte kein *öffentliches Wohl* außerhalb und unabhängig von der wohlgeratenen, prosperierenden Privatsphäre des einzelnen geben. Diese reziproke Beziehung umfaßte Sittlichkeitsnormen ebenso wie die ökonomischen Bedingungen. Ihre Grundlage aber war Rosmini zufolge die Wechselseitigkeit der Gerechtigkeits- und Billigkeitsvorstellungen. "In der Gerechtigkeit des einzelnen Menschen muß man die Gerechtigkeit der Gesellschaft suchen", lautet dementsprechend ein Kernsatz der *Philosophie der Politik*. "In der Tiefe des menschlichen Herzens", heißt es dort weiter, "muß der Grundstein des sozialen Baus gelegt werden."<sup>1804</sup> Diese gewissermaßen tiefenpsychologische Dimension des Ethos war jedoch seiner Überzeugung nach nur in geringem Umfang politisch steuerbar, wobei diese Einsicht umgekehrt der Erkenntnis nicht widersprach, daß die Ordnung der Gesellschaft ebenso wie politische Einzelentscheidungen das Verhalten und die Überzeugungen der Bürger sehr wohl *de facto* beeinflussten. Aber sie taten es in einer nur in Maßen berechenbaren Weise. Wichtig ist festzuhalten, daß in Rosminis Augen nicht nur die Unverfügbarkeit der menschlichen Freiheit der Politik Grenzen setzte. Das eigentliche, letzte Regulativ von Politik stellte für ihn die göttliche Vorsehung dar. In ihrer Macht lag die geheimnisvolle Austarierung der in einer Gesellschaft zusammenwirkenden Kräfte. Und genau diese Erkenntnis erschien ihm als wichtiges Element kluger Politik.

Und so war es folgerichtig, daß Rosmini die göttliche Vorsehung anrief, nachdem er alle politischen Methoden der Parteibekämpfung diskutiert und wegen Untauglichkeit verworfen hatte. Die Vorsehung mußte aushelfen, damit die Egoismen der Parteien das Gemeinwohlstreben der Gesellschaft nicht sabotierten. Aber anders als die *invisible hand* der

---

Gefahr: "The pretensions of any particular order, if not checked by some collateral power, would terminate in tyranny" (ebd., S. 127).

<sup>1804</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 264.

smith'schen Gesellschaftslehre sollte die Vorsehung in der rosminischen politischen Philosophie nicht Egoismus und sozialen Fortschritt dialektisch versöhnen.<sup>1805</sup> Die göttliche Vorsehung, die die Kontinuität der Geschichte sicherstellte und dafür sorgte, daß keine Gesellschaft vollständig unterging, war vielmehr imstande, die Egoismen zu *mäßigen*. Im günstigen Falle sorgte sie dafür, daß es zwischen Bürgerloyalität und Gruppenloyalität nicht zum tödlichen Konflikt kam, weil keine der beiden absolute Geltung beanspruchte. Das "Heil der Gesellschaft" lag nicht in einem dialektischen Trick, sondern, wie Rosmini ganz traditionell im Anschluß an Montesquieu und Rousseau sagte, in der Anständigkeit ihrer Bürger:

"Das ist die einzige wahre und sichere Garantie für die Nützlichkeit und für die Existenz der Gesellschaft."<sup>1806</sup>

### Schlußwort

Zum Schluß seien jene Punkte rekapituliert, die mir an Rosminis politischer Philosophie der zivilen Gesellschaft bemerkenswert scheinen. Es ist allerdings nicht Ziel der vorliegenden Arbeit, Rosmini als „Vorläufer“ oder „Wegbereiter“ vorzustellen und sein Denken zu aktualisieren, wie es seit Giovanni Gentile vielfach unternommen wurde.<sup>1807</sup> Indes lassen sich durchaus Themen nennen, die er in einer Weise diagnostiziert hat, die sich *ex post* als zutreffend erwiesen hat und die auch heute Aktualität besitzt. Hier sind vor allem die kritischen Urteile und warnenden Prognosen hinsichtlich der tyrannischen Entartung des Staatswesens zu nennen. Rosmini hat in einem vom Pathos des Kollektivs ergriffenen Zeitalter die besondere Schutzwürdigkeit des Individuums gerechtfertigt und gegen alle Gleichschaltungstendenzen von Staat und Gesellschaft verteidigt. Eine solche frühe, detaillierte Kritik an bestimmten negativen Entwicklungsmöglichkeiten der Moderne erscheint - erst recht im Licht der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts - hellsichtig, erinnenswert und lehrreich auch für die Gegenwart. Das gilt in gleicher Weise für das zukunftsweisende Konzept der zivilen Gesellschaft im Zentrum von Rosminis politischer Philosophie, das er gegen den Traditionalismus ebenso wie gegen den frühen Sozialismus aufbot. Er hat als engagierter Beobachter seiner eigenen Zeit und als belesener Kenner der

<sup>1805</sup> Zu Smith Konzeption der "unsichtbaren Hand" vgl. auch R. L. Heilbroner, *The Paradox of Progress - Decline and Decay in "The Wealth of Nations"*, in: "Journal of the History of Ideas" 34 (1973), S. 143-262.

<sup>1806</sup> A. Rosmini, *Die Gesellschaft und ihr Ziel*, cit., S. 264. Bei Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, cit., Buch 4, Kap. 5, Buch 5, Kap. 1 ff., S. 136 ff.; bei Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, cit., passim, z.B. Buch 3, Kap. 8, S. 85 ff.

<sup>1807</sup> Vgl. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Florenz, erstmals 1898. Ähnlich beispielsweise V. Conzemius in *Propheten und Vorläufer*, cit.; vgl. auch ders., *Antonio Rosmini (1797 -*

Klassiker des politischen Denkens an einem Jahrhunderte umfassenden ideellen Gespräch über den Zweck des Gemeinwesens und dessen notwendige Reform teilgenommen. Dabei entwickelte er eine moderate Position, die ihrerseits der Gesellschaft entsprach, für die er eintrat. Denn die *società civile*, deren Verfassung er vorzeichnete, sollte zivil, solidarisch, integrativ, entwicklungsoffen, leistungsorientiert und auf Kompromiß angelegt sein. Hierin erkannte er – in kritischer Distanz zur religiös begründeten Modernitätsskepsis weiter katholischer Kreise – die positiven Entwicklungsmöglichkeiten der Moderne, die sich seiner Überzeugung nach der Zivilisierungsleistung des Christentums verdankten. Insgesamt verstand er die ambivalente „Moderne“ als eine Entwicklungsphase *sui generis* der Menschheit, die es kritisch zu untersuchen galt, indem man ihre Herkunft offenlegte. Dadurch besitzt sein politisches Denken eine stark historische Orientierung. Es speist sich aus historischen Betrachtungen, die weniger den exemplarischen Taten großer Männer gelten als den variablen Ausdrucksformen menschlicher Kulturanstrengungen, für deren bedeutendste er die „Vergesellschaftung“, d.h. die Regulierung und Reglementierung des Zusammenlebens hielt. Die Hinwendung zur Gesellschaft als dem wesentlichen Protagonisten der Geschichte lenkte Rosminis politiktheoretisches Interesse auf die Abfolge kulturgeschichtlicher Epochen mit ihrer Aufstiegs- und Verfallsdynamik, auf die Migrationsbewegungen der Völker, auf die Revolutionen, auf die unterschiedlichen Erscheinungsformen der *società civile* und des je spezifischen Ethos ihrer Bürger. Einen entsprechend prominenten Platz nimmt in der vorliegenden Arbeit im Unterschied zu anderen vergleichbaren Untersuchungen die historische Fundierung seiner politischen Philosophie ein.

Diese Wissenschaft war zweckgerichtet: Sie diente letztlich der *Politikberatung*. Darunter verstand Rosmini allerdings nicht die Unterweisung in die Technik der Macht, sondern die Begründung einer neuen, der Moderne adäquaten „Staatsräson“ mit der Rehabilitierung eines Begriffs von *politischer Gesellschaft*, deren exklusives Ziel darin bestehen sollte, den Bürgern freiheitliche Entfaltung und Partizipation zu ermöglichen.

## BIBLIOGRAPHIE<sup>1808</sup>

### Hauptwerke von Antonio Rosmini

---

1855). *Die fünf Wunden der Kirche – Profil eines Kirchenreformers*, in: ders., *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg-Basel-Wien 2002, S. 73-82.

<sup>1808</sup> Die Bibliographie der Werke Rosminis ist bis auf wenige Korrekturen übernommen von M. Dossi, *Profilo filosofico*, cit., S. 325 ff. Ich habe zur besseren Orientierung hier die Verlagsnamen mitangegeben sowie die italienischen Ortsnamen und die italienische Formel für die Herausgeberschaft ("a cura di"), um eine eventuelle bibliographische Recherche zu erleichtern.

- Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. critica a cura di F. Évain, Città Nuova, Roma 1981.
- Antropologia soprannaturale*, ed. critica in 2 vol. a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983.
- Aristotele esposto ed esaminato*, ed. critica a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 1995.
- Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*, a cura di P. Rotta, La Scuola, Brescia 1966.
- Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee. Catechesi (1834-35)*, ed. nazionale a cura di E. Castelli, Cedam, Padova 1973.
- Compendio di etica*, ed. nazionale a cura di E. Castelli, Edizioni Roma, Roma 1937.
- Costituzioni dell'Istituto della Carità*, ed. critica a cura di D. Sartori, Città Nuova, Roma 1996.
- Del divino nella natura*, ed. critica a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1991.
- Del matrimonio*, ed. critica a cura di R. Bessero Belti, Città Nuova, Roma 1977; ed. nazionale a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1972.
- Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, ed. critica a cura di L. Prenna, Città Nuova, Roma 1994.
- Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, Paravia, Torino 1881; nuova edizione integrale a cura di L. Malusa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1998.
- Della naturale costituzione della società civile*, a cura di F. Paoli, Grigoletti, Rovereto 1887.
- Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, ed. critica a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1981; a cura di N. Galantino, Paoline, Cinisello Balsamo 1997.
- Epistolario ascetico*, 4 vol., Tipografia del Senato, Roma 1911-1913.
- Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 vol., Tipografia G. Pane, Casale Monferrato 1887-1894.
- Epistolario filosofico*, a cura di G. Bonafede, Celebes, Trapani 1968.
- Filosofia del diritto*, ed. nazionale in 6 vol. a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1967-69.
- Filosofia della politica*, a cura di M. D'Addio, Marzorati, Milano 1972; a cura di S. Cotta., Rusconi, Milano 1985; ed. critica a cura di M. D'Addio, Città Nuova, Roma 1997.
- Frammenti di filosofia del diritto e della politica*, a cura di F. Paoli, Ufficio della Rassegna Nazionale, Firenze 1889.
- Frammenti di una storia della empietà e scritti vari*, a cura di A. Cattabiani, Borla, Torino 1968; ed. nazionale a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1977.
- Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento letto nell'Accademia de' Risorgenti di Osimo*, in *Opuscoli politici*, ed. critica a cura di G. Marconi, Città Nuova, Roma 1978, pp. 81-116.
- Il linguaggio teologico*, ed. critica a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1975.
- Il razionalismo teologico*, ed. critica a cura di G. Lorizio, Città Nuova, Roma 1992.
- Il Rinnovamento della Filosofia in Italia*, ed. nazionale in 2 vol. a cura di D. Morando, Bocca, Milano 1941.
- Introduzione alla filosofia*, ed. critica a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1979.
- L'introduzione al Vangelo secondo Giovanni commentata*, ed. nazionale a cura di R. Bessero Belti, Cedam, Padova 1965.
- La Costituente del Regno dell'Alta Italia*, in *Progetti di costituzione Saggi editi ed inediti sullo Stato*, ed. nazionale a cura di C. Gray, Bocca, Milano 1952, pp. 241-288; auch in *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, pp. 271-328.
- La costituzione secondo la giustizia sociale*, in *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, ed. nazionale a cura di C. Gray, Bocca, Milano 1952, pp. 65-239; auch in *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, pp. 43-249.
- Le principali questioni politico-religiose della giornata*, in *Opuscoli politici*, ed. critica a cura di G. Marconi, Città Nuova, Roma 1978, pp. 123-252.

- Logica*, ed. critica a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1984.
- Manzoni A. - Rosmini A., *Carteggio*, a cura di G. Bonola, Sodalitas, Stresa 1996 (anastatischer Neudruck der Erstausgabe von 1901).
- Massime di perfezione cristiana*, ed. critica a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1976.
- Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ed. nazionale in 3 vol. a cura di F. Orestano, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934.
- Opere inedite di politica*, a cura di G. B. Nicola, Tenconi, Milano 1923.
- Operette spirituali*, ed. critica a cura di A. Valle, Città Nuova, Roma 1985.
- Opuscoli filosofici*, 2 vol., Pogliani, Milano 1827-1828.
- Opuscoli morali*, ed. nazionale in 2 vol. a cura di R. Bessero Belti, Cedam, Padova 1965.
- Opuscoli politici*, ed. critica a cura di G. Marconi, Città Nuova, Roma 1978.
- Panegirico alla santa e gloriosa memoria di Pio Settimo Pontefice Massimo*, Soliani, Modena 1831.
- Principi della scienza morale*, ed. critica a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1990.
- Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, ed. nazionale a cura di C. Gray, Bocca, Milano 1952.
- Psicologia*, ed. critica in 4 vol. a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1988.
- Risposta ad Agostino Theiner*, ed. nazionale in 2 vol. a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1971-72.
- Saggi di scienza politica. Scritti inediti*, a cura di G.B. Nicola, Paravia, Milano 1933.
- Saggi inediti giovanili*, ed. critica in due tomi a cura di V. Sala, Città Nuova, Roma 1986-87.
- Saggio storico critico sulle categorie*, ed. critica a cura di P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1997.
- Saggio sulla moda e Galateo de' letterati*, a cura di M.A. Raschini, Guerini e Associati, Milano 1997.
- Scritti autobiografici inediti*, ed. nazionale a cura di E. Castelli, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934.
- Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997.
- Scritti vari di metodo e di pedagogia di Antonio Rosmini-Serbati Prete Roveretano*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883.
- Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*, in *Principi della scienza morale*, ed. critica a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1990, pp. 161-469.
- Storia dell'amore ricavata dalle divine scritture*, ed. nazionale a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1975.
- Studi critici su Ugo Foscolo e Melchiorre Gioia*, ed. nazionale a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1976.
- Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, a cura di P.P. Ottonello, Guerini Associati, Milano 1994.
- Sull'unità d'Italia*, appendice a *La costituzione secondo la giustizia sociale*, Radaelli, Milano 1848, pp. 97-112; auch in: *Scritti politici*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane, Stresa 1997, pp. 251-269.
- Sull'unità dell'educazione*, in *Della educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, ed. critica a cura di L. Prenna, Città Nuova, Roma 1994, pp. 197-314.
- Teodicea*, ed. critica a cura di U. Muratore, Città Nuova, Roma 1977.
- Teosofia*, ed. nazionale in 8 vol. a cura di C. Gray, Edizioni Roma, Roma 1938-1941; gekürzte Fassung in 2 vol. a cura di M.A. Raschini, Marzorati, Milano 1967.
- Tommaseo N. - Rosmini A., *Carteggio edito e inedito*, a cura di V. Missori, 3 vol., Marzorati, Milano 1967-69.
- Trattato della coscienza morale*, ed. nazionale a cura di G. Mattai, Bocca, Milano-Roma 1954.



*Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggio & Lezioni Filosofiche*, ed. nazionale a cura di R. Orecchia, Cedam, Padova 1970.

### Deutsche Übersetzungen

A. Rosmini, *Grundlehren der christlichen Vollkommenheit*, hg. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1964.

A. Rosmini, *Die fünf Wunden der Kirche*, herausgegeben und eingeleitet von C. Riva, üb. von P.I. Erbes, Paderborn 1971.

A. Rosmini, *Die Politik als philosophisches Problem*, ausgewählt und eingeleitet von M. F. Sciacca, üb. von I. Höllhuber, München 1963.

A. Rosmini, *Essay über den Kommunismus und Sozialismus*, üb. von I. Höllhuber (nicht veröffentlicht, zugänglich in Kopie im Archiv des *Centro internazionale di Studi rosminiani* in Stresa).

A. Rosmini, *Die Philosophie der Politik*, mit einer Einleitung von F. Traniello, üb. von C. Liermann, Innsbruck 1999.

### Hilfsmittel

Bergamaschi, C. (a cura di), *Grande dizionario, antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, cd-rom, Interlinea Multimedia-Edizioni Rosminiane Sodalitas, Novara-Stresa 1997; auch gedruckt in 4 Bänden verfügbar, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1997.

Bergamaschi, C., *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati*, 3 vol., Marzorati, Milano 1970 (vol. I e 2); Sodalitas, Stresa 1989 (Vol. 3); in der "Rivista rosminiana" wird die Bibliographie aktualisiert.

Bergamaschi C., *Bibliografia rosminiana*, 8 vol., Marzorati, Milano 1967-1974 (vol. 1-4); La Quercia, Genova 1981-1982 (vol. 5-6); Sodalitas, Stresa 1989-1995 (vol. 7-8); wird ebenfalls in der "Rivista rosminiana" aktualisiert.

Bergamaschi C., *Catalogo del carteggio edito e inedito di Antonio Rosmini Serbati*, 7 vol. (1797-1834), La Quercia-Pantograf, Genova 1980-1992.

Bonafede G., *Rosmini. Dizionario filosofico*, Herbita, Palermo 1977.

Radice G., *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, 8 vol.: vol. I (1797-1816), Marzorati, Milano 1967; vol. II (1817-1822), Marzorati, Milano 1968; vol. III (1823-1828), Marzorati, Milano 1970; vol. IV (1829-1831), Marzorati, Milano 1974; vol. V (1832-1834), La Quercia, Genova 1981; vol. VI (1835-1837), Istituto Propaganda Libreria, Milano 1990; vol. VII, Indici, Marzorati, Milano 1991; vol. VIII (1838), Istituto Propaganda Libreria, Milano 1994.

Rossi G. (a cura di), *Antologia rosminiana*, 2 vol., SEI, Torino 1955-1963.

### Literatur

AA.VV., *Il 1848 nella storia dell'Europa*, Rom 1949.

AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Rom 1955.

AA.VV., *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, Göttingen 1974.

AA.VV., *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*, Stresa, Milazzo 1987.

AA.VV., *Rosmini e l'illuminismo*, Stresa, Milazzo 1988

AA.VV., *Rosmini: Etica e Politica*, Stresa, Milazzo 1991

AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte. Studi e testimonianze*, Stresa 1994, S. 79-128.

AA.VV., *La religiosità in Italia*, Mailand 1995.

AA.VV., *Manzoni e Rosmini* (Atti dell'incontro di studio n. 15, 2 ottobre 1997, Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere e Centro Nazionale di Studi Manzoni), Mailand 1998.

AA.VV., *Rosmini nella casa del Manzoni* (Ausstellung aus Anlaß des 200. Geburtstages), Mailand 1997.

Accademia Roveretana degli Agiati (Hg.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita*, Brescia 1999.

J. L. Ackrill, *Aristotle on eudaimonia*, In: ders., *Essays in Aristotle's ethics*, hg. von A. Oksenberg Rorty, Berkeley 1980, S. 15-33.

J. E. Acton (Dalberg Acton), *The History of Freedom in Antiquity* (1877), in: ders., *Essays on Freedom and Power*, New York 1955.

J. E. Acton (Dalberg Acton), *Essay in the liberal interpretation of history*, ed. with an introduction by W. H. McNeill, Chicago, London 1987.

J. E. Acton (Dalberg Acton), *Storia della libertà*, hg. von E. Capozzi, Rom 1999

J. E. Acton (Dalberg Acton), *Libertà, democrazia, rivoluzione*, hg. von F. Ferraresi, Turin 2000.

P. Addante, *Pensiero malato e centralità della persona in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 269-280.

Th. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt/M. 1982.

G. Aliberti, *Nazione e Stato nei federalisti cattolici del Risorgimento: Balbo, Taparelli, D'Ondes Reggio*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, (s.o.), S. 275-298.

G. Aliberti, *Cesare Balbo: il federalismo*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, (s.o.), S. 135-153.

W. Altgeld, *Das politische Italienbild der Deutschen zwischen Aufklärung und europäischer Revolution von 1848*, Tübingen 1984.

M. L. Anderson, *Die Grenzen der Säkularisierung. Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, S. 194-222.

J. Annas, *Platon*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 1, S. 369-395

M. T. Antonelli, *L'antiutopismo nella dottrina giuridico-politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale* (s.o.), S. 173-186.

F. Arata, *Antonio Rosmini e le idee socialiste del suo tempo*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale* (s.o.), S. 187-193.

H. Arendt, *Action and the "Pursuit of happiness"*, in: A. Dempf u.a. (Hg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962, 1-16.

H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1986.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, dt. Üb. von A. Müller, Münster 1974.

Aristoteles, *Politik*, dt. Üb. von E. Rolfes, Hamburg 1990.

L. F. Arrianus, *Indische Geschichte*, üb. und hg. von G. Wirth und O. von Hinüber, Freiburg 1985.

J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1995, eingeleitet von H. Meier, *Was ist Politische Theologie ?*, S. 7-19.

R. Aubert/R. Lill, *Die katholische Kirche und die Restauration*, in: H. Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/1 Freiburg 1978, S. 3-104; dies., *Zwischen der Revolution der Revolution von 1830 und der Krise von 1848*, ebd., Bd. VI/2, S. 311-506.

E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* (1942-1945), Bern, München 1982.

A. Augustinus, *De civitate Dei*, üb. von W. Thimme, eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, Bde. 1-2, München 1991.

Augustus, *Res gestae. Tatenbericht*, üb., kommentiert und hg. von M. Giebel, Stuttgart 1975.

A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, (Atti del VII Convegno internazionale di studi rosminiani, Rovereto 8-10 marzo 1999), Bologna 2001.

S. Azzaro, *Politica e storia in Fichte*, Mailand 1993.

F. v. Baader, *Über den Evolutionismus und Revolutionismus oder die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des socialen insbesondere* (1834), in: ders., *Sämtliche Schriften*, hg. von F. Hoffmann, J. Hamberger et al., Leipzig 1851-1860, wiederabgedruckt Aalen 1963, Bd. 6, S. 73-108.

F. v. Baader, *Ausgewählte Schriften*, Freiburg 1966.

P. Bahners, *Akademischer Rausch und politische Ernüchterung. Heinrich von Sybel als Geschichtsschreiber der deutschen Revolution*, in: P. Bahners/G. Roellecke (Hg.), 1848. *Die Erfahrung der Freiheit*, Heidelberg 1998, S. 163-188.

C. Balbo, *Pensieri sulla storia d'Italia*, Florenz 1858.

C. Balbo, *Storia d'Italia e altri scritti editi e inediti*, hg. von M. Fubini Leuzzi, Turin 1984.

A. E. Baldini, *Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'Età della Controriforma. Bibliografia (1860-1999)*, in: A. E. Baldini (Hg.), *La Ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, Genua 1999, S. 223-265.

M. Baldini, *La critica al perfettismo in Antonio Rosmini e in Karl R. Popper*, in: G. Campanini/F. Traniello, *Filosofia e politica* (s.o.), S. 357-378.

A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Turin 2000.

A. Baratta, *Natur der Sache und Naturrecht*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts* (s.o.), S. 104-163.

W. Barclay, *De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum, Boucherium et reliquos Monarchomachos libri sex*, Paris 1600

F. Battaglia, *Introduzione zu M. Palmieri, Della vita civile*, hg. von F. Battaglia, Bologna 1944, S. VII-XLIII.

S. Bauer, *Polisbild und Demokratieverständnis in Jacob Burckhardts "Griechischer Kulturgeschichte"*, Basel, München 2001.

J. Baxa, *Romantik und konservative Politik*, in G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 443-468.

C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), Mailand 2001.

J. M. Beck, *Die Verfassung der Vereinigten Staaten von Nordamerika*, Berlin, Leipzig 1926.

C. Becker-Schaum, *Arnold Herrmann Ludwig Heeren. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft zwischen Aufklärung und Historismus*, Frankfurt/M. 1993.

M. Behnen, *Arcana - Haec sunt Ratio Status: Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven (1589-1651)*, in: "Zeitschrift für historische Forschung" 25 (1987), S. 129-195.

R. N. Bellah, *Zivilreligion in Amerika*, in: H. Klegler/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers* (s.o.), S. 19-41.

R. N. Bellah, *Religion und Legitimation der amerikanischen Republik*, in: H. Klegler/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers* (s.o.), S. 42-63.

A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, Opladen 1992.

J. M. Beneyta, *Apokalypse der Moderne. Die Diktaturtheorie von Donoso Cortès*, Stuttgart 1988.

J. D. Bennett, *Frederick Jackson Turner*, Boston 1975.

J. Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, hg. von J. H. Burns/H. L. A. Hart, London 1977.

S. Benvenuti, *L'idea di nazione nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 202-208.

I. Berlin, *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, mit einer Einführung von R. Hausheer, Frankfurt/M. 1981.

I. Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, Frankfurt/M. 1992

H. J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M. 1995.

U. Bermbach, *Englischer Liberalismus*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 4, S. 324-341.

E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Rom, Bari 1988.

G. Berti, *I moderati e il neoguelfismo*, in: *Il movimento nazionale e il 1848*, in: G. Cherubini, F. Della Peruta et. al. (Hg.), *Storia della società italiana*, Bd. 15, Mailand 1986, S. 227-258.

G. Beschin, *La prima formazione filosofica del Rosmini a Rovereto*, in: A. Valle (Hg.), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988, S. 13-54.

G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ? Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale*, Brescia 1995.

G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli della nascita*, vol. 1-2, Brescia 1999 (Atti del VI convegno internazionale di studi rosminiani, 17-21 marzo 1997).

R. Bichler, *Politisches Denken im Hellenismus*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 1, S. 439-484.

G. Bien, *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*, in: "Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 76, 1968/69, S. 264-314

G. Bien, *Die menschlichen Meinungen und das Gute. Die Lösung des Normproblems in der aristotelischen Ethik*, in: M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Freiburg 1972, S. 345-371.

G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg, München 1973.

G. Bien, *Einleitung*, zu: Aristoteles, *Politik*, Hamburg 1990, S. XIII-LXVI.

V. Bischoff/M. Mania, *Melting-Pot-Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Immigration*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität* (s.o.), S. 513-536.

O. v. Bismarck, *Gesammelte Werke*, Berlin 1932, Bd. 15.

D. Blasius, *Konservative Sozialpolitik und Sozialreform im 19. Jahrhundert*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 469-488.

J. Bleicken, *Geschichte der Römischen Republik*, München 1982.

E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1961.

N. Bobbio, *Über den Begriff der "Natur der Sache"*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts* (s.o.), S. 87-103.

E.-W. Böckenförde, *Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln*, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik* (s.o.), S. 96-126.

E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt/M. 1991.

F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.

G. Bognetti, *L'unità d'Italia nel pensiero di A. Rosmini e di A. Manzoni*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini* (s.o.), S. 113-205.

G. Bonafede, *Progetto rosminiano di una enciclopedia cristiana*, in: "Humanitas", 10 (1955), S. 931-944

D. Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geist der Aufklärung: Friedrich Schiller*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung* (s.o.), S. 361-376.

P. Borsieri, *Introduzione alla Biblioteca Italiana*, in: C. Calcaterra (Hg.), *Manifesti romantici e altri scritti della polemica classico-romantica*, neue, erweiterte Ausgabe von M. Scotti, Turin 1979, S. 389-415.

P. Borsieri, *Avventure letterarie di un giorno o consigli di un galantuomo a vari scrittori* (1816), in: C. Calcaterra (Hg.), *Manifesti romantici* (s.o.), S. 255-388.

E. Botto, *Rosmini interprete della Rivoluzione francese e di Rousseau*, in: "Rivista di filosofia neoscolastica" 81 (1989), S. 559-575.

E. Botto, *"Filosofia civile" e "scienza dell'uomo" in Rosmini*, in: AA.VV., *Azione e contemplazione. Scritti in onore di Ubaldo Pellegrino*, Mailand 1992, S. 375-395.

E. Botto, *L'idea rosminiana di filosofia della politica*, in: S. Galvan (Hg.), *Forme di razionalità pratica*, Mailand 1992, S. 239-271.

E. Botto, *Rosmini e la metamorfosi del dispotismo*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 431-438.

E. Botto, *Etica sociale e filosofia della politica in Rosmini*, Mailand 1992.

G. R. Boyer, *An Economic History of English Poor Law, 1750-1850*, Cambridge 1990.

R. Brinkmann, *Deutsche Frühromantik und Französische Revolution*, in: AA.VV., *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, Göttingen 1974, S. 172-191.

S. L. Brock, *L'obbligo per legge, il governo e il bene comune: considerazioni metafisiche in Tommaso d'Aquino*, in: "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea" 3/1-2 (1994), S. 7-30.

C. Bruell, *Xenophons politische Philosophie*, München 1994 (Vorträge der Siemens-Stiftung).

M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993.

B. Brunello, *La filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto" 12 (1932), S. 761-776.

B. Brunello, *Aristocrazia e democrazia in Rosmini*, in: "Città di vita" 10 (1955), S. 640-649.

B. Brunello, *Stato, Governo e Partiti secondo Rosmini*, in: "Humanitas" (monographisches Heft aus Anlaß von Rosminis 100. Todesjahr) Brescia 1955, S. 960-973.

R. Bubner, *Rousseau, Hegel und die Dialektik der Aufklärung*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung*, (s.o.), S. 404-420.

A. Buck, *Machiavelli*, Darmstadt 1985.

T. Bugossi, *Teodicea: Rosmini e Leibniz*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 387-394.

L. Bulferetti, *Antonio Rosmini nella Restaurazione*, Florenz 1942.

L. Bulferetti, *Il Rosmini e il Sismondi nel pensiero politico della Restaurazione*, in: AA.VV., *Studi su Sismondi raccolti nel primo centenario della sua morte (1942)*, Rom 1945, S. 121-131.

L. Bulferetti, *Libertà, giustizia, nazione nel pensiero politico del Rosmini*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 75-104.

L. Bulferetti, *Concezione e utilizzazione rosminiana della scienza*, in: M. A. Raschini, (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 227-242.

J. Burckhardt, *Briefe*, vollständige und kritische Ausgabe, hg. von M. Burckhardt, Bde. 1-10, Basel 1949-94.

J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Historisch-kritische Gesamtausgabe, mit einer Einleitung und textkritischem Anhang von R. Stadelmann, Pfullingen 1949.

E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution*, dt. Üb. von F. Gentz, hg. und mit einem Nachwort versehen von L. Iser, Frankfurt/M. 1967.

P. Burke, *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, üb. von W. Heuss, Berlin 1987.

G. G. Byron, *The poetical works of Lord Byron*, London 1935.

C. Calcaterra (Hg.), *Manifesti romantici e altri scritti della polemica classico-romantica*, neue, erweiterte Ausgabe von M. Scotti, Turin 1979.

T. Campanella, *Sonnenstaat*, in: *Der utopische Staat*, hg. von K. J. Heinisch, Hamburg 1983, S. 111-170.

G. Campanini, *Antonio Rosmini e il problema dello Stato*, Brescia 1983.

- G. Campanini (Hg.), *Antonio Rosmini. Il fine della società e dello Stato*, Rom 1988.
- G. Campanini, *Rosmini politico*, Mailand 1990.
- G. Campanini, *Gli scritti politici giovanili (1821-1826) di Antonio Rosmini*, in: A. Valle, (Hg.) *La formazione* (s.o.), S. 205-222.
- G. Campanini/ F. Traniello (Hg.), *Filosofia e Politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Brescia 1993.
- G. Campanini, *Politica e società in Antonio Rosmini*, Rom 1997.
- G. Campanini, *Il pensiero politico di Rosmini nel panorama europeo*, in: AA.VV., *Rosmini e la cultura del Risorgimento* (s.o.), S. 61-75.
- E. Candela, *Il suicidio come protesta ideologica nel pensiero e nella poesia del Leopardi*, in: S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi. Poeta e pensatore*, (s.o.), S. 159-180.
- L. Canfora, *Cattolici, liberali, democratici nel Risorgimento italiano: la polemica sulla Rivoluzione francese*, in: AA.VV., *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini* (s.o.), S. 125-142.
- G. Cantillo, *Persona e società nella filosofia della morale di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 239-268.
- G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale. Saggio su Rosmini*, Neapel 1999.
- C. Cantù, *Gli schiavi romani*, in: "Rivista europea" 1838, S. 218-228.
- S. Caramella, *Il fondamento speculativo della concezione giuridico-politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), . 251-255.
- W. S. Carpenter, *The Development of American Political Thought*, Princeton 1930.
- M. Cascavilla, *Diritto, morale e carità in Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 481-498.
- E. Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens* (1949), Frankfurt/M. 1988.
- E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1973.
- A. V. Castagnetta, *La teoria dell'appagamento nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 546-572.
- A. Cattabiani, *Il Sansimonismo, sistema culturale della civiltà tecnologica*, in: A. Rosmini, *Frammenti di una Storia della Empietà*, Turin 1968, S. 9-45.
- C. Cattaneo, *Antologia degli scritti politici di Carlo Cattaneo*, hg. von G. Galasso, Bologna 1962.
- C. Cattaneo, *Notizie sulla Lombardia. La città*, hg. von G. Armani, Mailand 1979.
- M. A. Cattaneo, *Il concetto di persona nella filosofia giuridica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 461-468.
- C. Caviglione, *Rosmini è neoguelfo ?*, in "Rivista Rosminiana" 12 (1918), S. 223-234.
- F. R. de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Paris 1948.



Th. Chaimowicz, *Die Wiederentdeckung Burkes*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 389-406.

G. Chiosso, *Rosmini e i rosminiani nel dibattito pedagogico e scolastico in Piemonte (1832-1855)*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte. Studi e testimonianze*, (s.o.), S. 79-128.

G. Chittolini/A. Molho/P. Schiera (Hg.), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale*, Bologna 1994.

G. Chittolini, *Il "privato", il "pubblico", lo Stato*, in: G. Chittolini/A. Molho/P. Schiera (Hg.), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale*, (s.o.), S. 553-589.

K. Christ/A. Momigliano (Hg.), *L'Antichità nell'Ottocento in Italia e Germania*, Bologna 1988.

M. T. Cicero, *De divinatione*, London, Cambridge (Mass.) 1959.

M. T. Cicero, *De re publica*, lat.-dt. Ausgabe, hg. von K. Büchner, Zürich 1987.

M. T. Cicero, *Gespräche in Tusculum*, üb. und eingeleitet von O. Gigon, Stuttgart 1980.

M. Ciliberto, *Tra Tucidide e Procopio: vecchie e nuove forme di "impegno" intellettuale*, in: "Rivista di filosofia" 88/1 (1997), S. 41-57.

M. Colesanti, *Il mito della rivoluzione nel romanticismo francese*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese* (s.o.), S. 39-68.

G. Colzani, *Il compimento della creatura. L'antropologia soprannaturale come "ristorazione" della persona*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando* (s.o.), S. 273-292.

D. Composta, *La definizione del diritto secondo Rosmini e il suo significato entro l'orizzonte storico della filosofia del diritto*, in: "Rivista Rosminiana" 69 (1975), S. 219-236.

J.-A.-N. Condorcet de Caritat, *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hg. von W. Alff, Frankfurt/M. 1976.

F. Conigliaro, *La politica tra logica e storia. Il pensiero filosofico-politico di Antonio Rosmini*, Palermo 1985.

F. Conigliaro, *Rosminis "Fragmente zur Geschichte der Gottlosigkeit". Ein kritischer Einspruch gegen das Vergessen von Objektivität, Transzendenz und Übernatur*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 211-230.

B. Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, Bde. 1-5, 1824-1831.

V. Conzemius, *Antonio Rosmini: Die fünf Wunden der Kirche*, in: ders., *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*, Zürich 1972, S. 49-62.

V. Conzemius, *Le "Cinque Piaghe" di Rosmini nel contesto dei progetti di riforma della Chiesa del XIX secolo*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 2, S. 933-952.

V. Conzemius, *Antonio Rosmini (1797 - 1855). Die fünf Wunden der Kirche - Profil eines Kirchenreformers*, in: ders., *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile der Neuzeit*, Freiburg-Basel-Wien 2002, S. 73-82.

U. Corsini, *Il concetto di proprietà nel diritto e nella politica di Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale* (s.o.), S. 256-273.

J. Donoso Cortès, *Der Staat Gottes. Eine katholische Geschichtsphilosophie*, hg. von L. Fischer, Karlsruhe 1933.

J. Donoso Cortès, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von G. Maschke, Weinheim 1989.

P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, Rom, Bari 2000, Bd. 2 ("L'età delle rivoluzioni (1789-1848)").

S. Cotta, *Introduzione* zu: A. Rosmini, *Filosofia della politica*, hg. von S. Cotta, Mailand 1985, S. 7-49.

S. Cotta, *La persona come "diritto sussistente": oggi*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 173-178.

S. Cotta, *La teoresi politica della "Filosofia della politica" di Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (s.o.), S. 157-188.

S. Cotta, *Filosofia pratica e filosofia politica: conoscitive o normative? La posizione di Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica* (s.o.), S. 25-47.

G. Cristaldi, *Il "pensare cristiano" di Antonio Rosmini*, in: "Vita e pensiero" 80/2 (1997), S. 138-148.

G. Cristaldi, *Storia ecclesiale e storia ecclesiastica nelle "Cinque Piaghe della Santa Chiesa" di Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (s.o.), S. 55-76.

B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX*, Bari 1921.

B. Croce, *Elementi di politica*, Bari 1925.

B. Croce, *Die Philosophie Giambattista Vicos*, dt. Üb. von E. Auerbach und Th. Lücke, Tübingen 1927.

B. Croce, *La filosofia nei licei*, offener Brief an Raffaello Franchini, "Corriere della Sera" 18. April 1952.

G. M. Croce, *La questione rosminiana durante il pontificato di Leone XIII nei ricordi di mons. V. Tizzani*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 239-260.

G. Crowder, *Classical Anarchism: the Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin and Kropotkin*, Oxford 1991.

M. D'Addio, *Introduzione* zu: A. Rosmini, *Filosofia della politica*, Rom 1997, S. 11-37.

M. D'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 159-176.

M. D'Addio, *Rosmini e la confederazione italiana*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento* (s.o.), S. 95-144.

M. D'Addio, *Introduzione* zu: A. Rosmini, *Scritti politici*, hg. von U. Muratore, Stresa 1997, S. 19-42.

M. D'Addio, *L'astratto e il concreto nella politica di Rosmini*, in: M. A. Raschini, *Rosmini, pensatore europeo* (s.o.), S. 179-198.

M. D'Addio, *Il problema della storia nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (s.o.), S. 101-138.

M. D'Addio, *Il concetto di filosofia politica in Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 159-176.

M. D'Addio, *Rosmini e la rivoluzione francese*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese* (s.o.), S. 69-88.

M. D'Addio, *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Rom 2000

M. Dallmann, *Die politisch-soziale Problematik in der Philosophie Antonio Rosminis*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Rom 1955.

F. Dal Pozzo, *Della felicità che gli italiani possono e dovrebbero apsettarsi dl governo austriaco*, Padua 1833.

Dante Alighieri, *Monarchia*, lat.-dt. Studienausgabe, hg. von R. Imbach/C. Flüeler, Stuttgart 1989.

E. Dassmann, *Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer*, Stuttgart 1993.

L. G. De Bonald, *Discours politiques sur l'état actuel de l'Europe*, in: ders., *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, (1802), in: ders., *Oeuvres complètes*, Paris 1859, Bd. 1.

F. De Giorgi, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Bologna, 1995.

F. De Giorgi, *Tradizione e innovazione nella spiritualità di Rosmini*, in: U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento* (s.o.), S. 193-204.

F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*, Brescia 2003.

C. De Lollis, *Il Manzoni e gli storici liberali francesi della Restaurazione*, Bari 1926.

A. Del Noce, *Le contraddizioni della filosofia della rivoluzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese* (s.o.), S. 29-38.

J. De Maistre, *Du Pape* (1819), Genf 1966.

J. De Maistre, *Considérations sur la France* (1797), hg. von P. Manent, Paris 1988 (auch in: ders., *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, Bd. 4).

A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reichs im Urteil der Nachwelt*, München 1984.

A. Dempf, *Rosminis Sozialphilosophie*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale nel pensiero di Antonio Rosmini*, Rom 1955.

A. Dempf u.a. (Hg.), *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962.

A. Dempf, *Reichskunst und konservative Ästhetik*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 541-560.

L. Derla, *Le idee economiche e sociali del "Conciliatore"*, in: "Nuova Antologia" CII (1967), S. 182-207.

G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, Bari 1996

G. De Rosa, *Cesare Balbo e il "cattolicesimo liberale"*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale* (s.o.), S. 3-12.

G. De Rosa, *Una rilettura della "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, in: Accademia Roveretana degli Agiati (Hg.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini* (s.o.), S. 9-37.

G. de Rosa, *Stato unitario e federativo nel pensiero cattolico italiano*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo* (s.o.), S. 21-44

G. De Rosa, *Rosmini e il rosminianesimo nella storia del pensiero politico italiano*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.) *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 29-50.

F. De Sanctis, *La scuola cattolico-liberale e il romanticismo a Napoli*, hg. von C. Muscetta und G. Candeloro, Turin 1953

F. M. De Sanctis, *L'ordine democratico nel pensiero di Tocqueville*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 71-88.

*Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers*, hg. und eingeleitet von K. Rossmann, Basel o.J.

G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung*, Frankfurt/M. 1984.

W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, in: ders., *Aufsätze zur Philosophie*, hg. von M. Marquart, Berlin 1986, S. 139-326.

Diodoros von Agyrion, *Bibliotheca historica*, dt. Teilübersetzung *Griechische Weltgeschichte* (= Bücher 1-10) üb. von G. Wirth und O. VEH, eingeleitet und kommentiert von Th. Nothers, Bde. 1-2, Stuttgart 1992.

F. M. Di Sciullo, *La povertà nella cultura politica inglese fra Burke e Malthus*, in: "Il pensiero politico" 23 (1990), S. 407-429.

A. Dolfi, *Leopardi e la malinconia del moderno*, in: S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi* (s.o.), S. 367-382.

B. Donati, *Rosmini e Gioia*, Florenz 1949.

M. Dossi, *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Brescia 1998; deutsche Übersetzung: M. Dossi, *Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil*, übersetzt und bearbeitet von M. Krienke (= Ursprünge des Philosophierens, Bd. 6), Stuttgart 2003 (diese deutsche Ausgabe wird in der vorliegenden Arbeit nicht zitiert, da sie bei deren Drucklegung noch nicht erschienen war.)

H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arnisaeus*, Wiesbaden 1970.

J. Ehlers, *Mittelalterliche Voraussetzungen für nationale Identität in der Neuzeit*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität* (s.o.), S. 77-99.

J. Elliot, *Debates in the State Conventions on the Adoption of the federal Constitution*, Cambridge/Mass. 1861.

V. Elm, *Die Moderne und der Kirchenstaat. Aufklärung und römisch-katholische Staatlichkeit im Urteil der Geschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Postmoderne*, Berlin 2001.

A. Esch/J. Petersen (Hg.), *Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento*, Tübingen 2000

M. G. Esposito, *Diritto di natura e diritto di ragione*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 393-402.

W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie*, Frankfurt/M. 1973.

W. Euchner, *Thomas Hobbes*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 3, Kap. 8, S. 353-368.

W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt/M. 1979.

Eusebius von Caesarea, *Werke*, hg. von E. Schwartz, Berlin 1903-1909, Bd. 2/1-3.

F. Évain, *Personne, histoire et société. Pour une herméneutique dialectique de l'anthropologie d'Antonio Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 72 (1978), S. 1-15.

F. Évain, *Rousseau lu par Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 72 (1978), S. 397-415.

F. Évain, *Rosmini et l'herméneutique du politique*, in: "Gregorianum" 60 (1979), S. 545-575.

F. Évain, *Antonio Rosmini-Serbati (1797-185) und der Rosminianismus im 19. Jahrhundert*, in: E. Coreth/W. Neidl/G. Pfligersdorffer (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd.1, Graz, Wien, Köln 1987, S. 596 ff.

F. Évain, *La persona umana "splendore della verità" nell'antropologia di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 281-288.

F. Évain, *Les études philosophiques de Rosmini à Rovereto et la recherche de l'unité du savoir*, in: A. Valle (Hg.), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, (s.o.), S. 55-66.

M. Faraone Mari, *Rapporto tra stato e chiesa in Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 529-244.

D. Farias, *La crisi dello Stato e il valore costituzionale dell'eguaglianza*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica* (s.o.), S. 133-160.

G. Farrell-Vinay, *Povertà e politica nell'Ottocento. Le opere pie nello stato liberale*, Turin 1997.

E. Fechner, *Die Bedeutung der Gesellschaftswissenschaft für die Grundfrage des Rechts*, in: W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, (s.o.), S. 257-280;

*The Federalist*, by A. Hamilton/J. Madison/J. Jay, unter [www.thefederalist.edu](http://www.thefederalist.edu), dt. *Der Föderalist*, hg. von F. Ermacora, Wien 1958.

E. Feil, *Religio - Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.

C. Fenu, *Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, in: "Rivista Rosminiana" 91 (1997), S. 571-634.

A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), with a new introduction by L. Schneider, New Brunswick, London 1995.

A. Ferguson, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988, mit einer Einleitung von Z. Batscha u. H. Medick, S. 7-93.

G. Ferrarese, *L'"auditus fidei" e la genesi della teologia rosminiana*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 103-126.

A. F. Ferrari, *Diritto e economia secondo il Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale*, (s.o.), S. 299-302.

A. V. Ferraris, *Diritto e economia secondo il Rosmini*, in: AA.VV., *La problematica politico-sociale* (s.o.), S. 299-302.

M. Ferronato, *Considerazioni sullo stato di dissociazione nella "Filosofia del diritto" di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 451-460.

M. Ferronato, *La fondazione del diritto naturale in Rosmini*, Mailand 1998.

I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied 1960, Berlin <sup>2</sup>1968.

I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bde. 1-5, München 1985-88.

I. Fetscher, *Politisches Denken im Frankreich des 18. Jahrhunderts vor der Revolution*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 3, S. 423-528.

I. Fetscher, *Die politische Philosophie des "deutschen Idealismus"*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 4, S. 153-254; darin: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, S. 199-226.

I. Fetscher, *Aufklärung und Gegenaufklärung in der Bundesrepublik*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung* (s.o.), S. 522-547.

J. G. Fichte, *Zum ewigen Frieden - Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, in: "Philosophisches Journal" 1796, Bd. IV, S. 81-92.

J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804/5), hg. von A. Diemer, Hamburg 1978.

J. G. Fichte, *Der geschlossene Handelsstaat*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. von I. H. Fichte, Berlin 1834-1846, Bd. 3, S. 402 ff.; auch in ders., *Ausgewählte politische Schriften*, hg. von Z. Batscha/R. Saage, Frankfurt 1977.

H. Fink-Eitel, *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (s.o.), S. 306-322.

G. Formichella, *La critica gentiliana del sistema di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, (s.o.), Bd. 1, S. 93-106.

G. Formigoni, *L'Italia dei cattolici. Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica*, Bologna 1998.

M. Forschner, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt 1993.

A. Franchi, *Rosmini critico di Hegel*, in "Giornale di Metafisica" 10 (1955), S. 597-611.

E. Fraenkel, *Das amerikanische Regierungssystem. Eine politologische Analyse*, Köln/Opladen 1962.

M. Frank, *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung* (s.o.), S. 377-403.

G. Franz (Hg.), *Staatsverfassungen*, Darmstadt 1975.

M. Fubini, *Un mito del Risorgimento: La Lega lombarda* (1968-70) in: ders., *Romanticismo italiano*, Bari 1953 (diverse Neuauflagen).

M. Fubini Leuzzi, *Cesare Balbo storico: lettura dei pensieri sulla storia d'Italia* in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo*, (s.o.), S. 79-102.

M. Fuhrmann, *Cato - die altrömische Tradition im Kampf gegen die griechische Aufklärung*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung* (s.o.), S. 72-92.

C. (Numa Denis) Fustel de Coulanges, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris s.d. [1864], 19. Auflage 1905, dt. *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, übers. v. I.-M. Krefft/P. Weiss, mit einer Einleitung von K. Christ, Stuttgart 1981.

N. Galantino/G. Lorizio, *Sapere l'uomo e la storia. Interpretazioni rosminiane*, Neapel 1998.

A. Gambaro, *Antonio Rosmini nella pedagogia del suo tempo*, in: AA.VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 154-167.

F. Gambetti, *Antonio Rosmini interprete e critico della teodicea di Leibniz*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 2, S. 953-982.

F. Garelli/M. Simone (Hg.), *Quale società civile per l'Italia di domani ?* (Atti della 43<sup>a</sup> settimana sociale dei cattolici italiani), Bologna 2000.

J. Gebhardt, *Die Republik eines Humanisten*, in: J. Harrington, *Politische Schriften*, hg. von J. Gebhardt, München 1973, S. 7-41.

J. Gebhardt, *Der bürgerschaftliche Begriff des Politischen: Ursprünge und Metamorphosen*, in: R. Kley/S. Möckli (Hg.), *Geisteswissenschaftliche Dimensionen der Politik*, Bern, Stuttgart, Wien 2000, S. 139-162.

J. Gebhardt, *Religion und Christentum in der humanistischen Politik der frühen Neuzeit*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, Paderborn 1992, S. 211-222.

G. Gengembre, *Bonald 1796-1801: contre-révolution et politique du possible*, in: K. M. Baker (Hg.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford 1994, Bd. 3, S. 309-321.

F. Gentile, *Teologia politica, filosofia del diritto e scienza sociale nella critica di Antonio Rosmini al "Nuovo Cristianesimo"*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illuminismo* (s.o.), S. 179-198.

G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Florenz (1898) <sup>3</sup>1958.

A. Gentili, *Regales disputationes tres: id est: De potestate regis absoluta, De unione regnorum Britanniae, De vi civium in regem semper injusta*, London 1605.

A. M. Ghisalberti, *Massimo D'Azeglio, un moderato realizzatore*, Rom 1953.

C. Ghisalberti, *Rosmini e il costituzionalismo risorgimentale*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (s.o.), S. 139-158.

G. Giannini, *San Tommaso e Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana", 75 (1981), S. 165-188.

G. Giarrizzo, *Edward Gibbon e la cultura del Settecento*, Neapel <sup>2</sup>1994.

B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1991.

B. Giesen/K. Junge, *Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der "Deutschen Kulturnation"*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität* (s.o.), S. 255-303.

B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1993.

F. Gilbert, *Introduction zu W. Robertson, The Progress of Society in Europe*, Oxford 1972.

M. Gioia, *Filosofia della statistica*, Turin 1852.

V. Gioberti, *Del Primato morale e civile degli italiani*, hg. von L. Marchetti, Mailand 1944, Bde. 1-2.

V. Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia*, hg. von W. Cesarini-Sforza, Bologna 1943, Bde. 1-3.

V. Gioberti, *Del Buono*, in: ders., *Scritti Scelti di Vincenzo Gioberti*, hg. von A. Guzzo, Turin 1974, S. 571-694.

A. Giordano, *Le polemiche giovanili di Rosmini*, Stresa 1976.

A. Giordano, *Rosmini e Lamennais. Fede e Politica*, Stresa <sup>2</sup>1989.

W. Godwin, *The Enquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness*, (London 1793, *The Enquiry concerning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness* <sup>2</sup>1796), 2 Bde., hg. von R. A. Preston, New York 1926.

W. Goez, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958.

G. Goisis, *Rosmini critico del comunismo utopico e del socialismo perfettistico*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 201-234.

M. Goldie, *Absolutismus, Parlamentarismus und Revolution in England*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 3, Kap. 7, S. 275-352.

F. W. Graf, *"Dechristianisierung". Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos*, in: H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, (s.o.), S. 32-66.



M. Grant, *Klassiker der antiken Geschichtsschreibung*, München 1981.

C. Gray, *Rosmini e la proporzionalità della rappresentanza*, in: "Rivista Rosminiana" 14 (1920), S. 193-207.

C. Gray, *I principi dell'ordinamento giuridico secondo la filosofia rosminiana*, in: "Rivista Rosminiana" 20 (1926), S. 2-22.

C. Gray, *Napoleone visto da Rosmini*, in: M. F. Sciacca (Hg.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia "Antonio Rosmini"* (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955), Florenz 1957, Bd. 2, S. 751-776.

M. Greiffenhagen (Hg.), *Kampf um Wörter ? Politische Begriffe im Meinungsstreit*, Bonn 1980.

M. Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland*, Frankfurt/M. 1986.

D. Grimm, *The Modern State: Continental Traditions*, in: F.-X. Kaufmann/G. Majone/V. Ostrom (Hg.), *Guidance, Control and Evaluation in the Public Sector*, (s.o.), S. 89-109.

H. Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, dt. Ausgabe hg. von W. Schätzel, Tübingen 1950.

E. Guccione, *La supremazia della giustizia e del diritto nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in: ders., *Politica e diritto tra fede e ragione*, Turin 2001, S. 41-60.

F. Guizot, *Histoire générale de la Civilisation en Europe*, Paris 1828, ([www.BibliotecaClassicaSelecta](http://www.BibliotecaClassicaSelecta)).

F. Guizot, *Histoire du gouvernement représentatif en Europe*, 2 Bde., Paris 1822.

H. U. Gumbrecht, *Modern, Modernität, Moderne*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, Bd. 4.

J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1968.

J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1992.

J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1997.

A. Hahn, *Unrecht im Diesseits - Unglück im Jenseits*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit* (s.o.), S. 141-163.

C. L. von Haller, *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des künstlich bürgerlichen entgegengesetzt*, Bde. 1-4 Winterthur 1816-1820, Bd. 6 1825, Bd. 5 1834; erste ital. Übersetzung unter dem Titel *Restaurazione della scienza politica ovvero della teoria dello Stato naturale sociale opposta alla supposizione d'uno Stato civile fattizio*, Bde. 1-8, Neapel 1826-1828.

A. Hamilton/J. Madison/J. Jay, *Der Föderalist*, hg. von F. Ermacora, Wien 1958, (auf Englisch unter [www.thefederalist.edu](http://www.thefederalist.edu)).

J. Harrington, *Politische Schriften*, hg. von J. Gebhardt, München 1973.

J. Harrington, *Das Gemeinwesen von Oceana*, dt. hg. von H. Klenner/U. Szudra, Leipzig 1991.

H.-H. Hartwich (Hg.), *Macht und Ohnmacht politischer Institutionen*, Opladen 1989.

P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, Paderborn 1992.

P. Haungs, *Persönliche und politische Parteien - eine Alternative ?*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas* (s.o.), S. 573-585.

H. Hausmaninger, *"Bellum iustum" und "iusta causa belli" im älteren römischen Recht*, in: "Österreichische Zeitschrift für Öffentliches Recht" 11 (1961), S. 335-345.

F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago 1967.

F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*, Chicago 1978.

P. Hayes, *Utopia and the Lumpenproletariat*, in: "The Review of Politics" 3 (1988), S. 445-465.

P. Hazard, *La révolution française et les lettres italiennes*, Paris 1910.

F. Heer (Hg.), *Die großen Dokumente der Weltgeschichte*, Frankfurt/M. 1978, S. 98-107.

A. H. L. Heeren, *Über die Entstehung, die Ausbildung und den practischen Einfluß der politischen Theorien in dem neueren Europa*, in: ders., *Kleine historische Schriften*, Wien 1817.

G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952.

G. F. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961.

G. F. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg 1955.

G. F. W. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/M. 1969-1979.

R. L. Heilbrunner, *The Paradox of Progress - Decline and Decay in "The Wealth of Nations"*, in: "Journal of the History of Ideas" 34 (1973), S. 143-262.

W. Hempel, *Manzoni und die Darstellung der Menschenmenge als erzähltechnisches Problem in den "Promessi sposi"*, bei Scott und den historischen Romanen der französischen Romantik, Krefeld 1974.

A. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles*, Frankfurt 1974.

P. Herde, *Guelfen und Neoguelfen. Zur Geschichte einer nationalen Ideologie vom Mittelalter bis zum Risorgimento*, Stuttgart 1986.

P. Herde, *Die Neoguelfen*, in: I. Fetscher und H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 4, Kapitel 9: *Nationalismus* (s.o.), S. 615-621.

E. Herrmann, *Ecclesia in re publica*, Frankfurt 1980.

A. Heuß, *Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Außenpolitik in republikanischer Zeit*, Leipzig 1933 (Klio-Beiheft 31).

K. Hildebrandt, *Frühe griechische Denker. Eine Einführung in die vorsokratische Philosophie*, Bonn 1968.

R. Hill, *Lord Acton*, New York 2000.

W. Hinsch, *Einleitung* zu J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M. 1994, S. 9-44.

N. Hinske, *Glück und Enttäuschung*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks* (s.o.), S. 216-229.

Th. Hobbes, *De cive*, hg. von S. P. Lamprecht, New York 1949.

Th. Hobbes, *Leviathan*, hg. von I. Fetscher, Neuwied 1966.

O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München 1971.

O. Höffe, *Politische Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1987.

O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992.

O. Höffe, *"Königliche Völker". Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt/M. 2001.

J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Neuausgabe hg., bearbeitet und ergänzt von L. Roos, Kevelaer 1997.

D. Hoeges, *Guizot und die Französische Revolution*, Frankfurt <sup>2</sup>1981.

I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, München, Basel 1969.

H. Hoffmann, *Hugo Grotius*, in: M. Stolleis, *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1988, S. 51-77.

P. H. T. d'Holbach, *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la Morale* (1776), Paris 1967.

S. Holmes, *The anatomy of antiliberalism*, Cambridge, London 1993

S. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven 1984.

M. Hossenfelder, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. Antiker und neuzeitlicher Glücksbegriff*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit* (s.o.), S. 13-31.

W. Hübener, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuß in der historischen Textur der Moderne*, in: J. Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Berlin 1992, S. 57-76.

D. Hüning, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin 1998.

W. von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, hg. von R. Pannwitz unter dem Titel *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, Nürnberg 1954.

D. Hume, *Essays and Treatises on Several Subjects. Essays Moral, Political, and Literary*, hg. von E. F. Miller, Indianapolis 1985, dt. hg. von U. Bermbach, *Politische und Ökonomische Essays*, 2 Bde., Hamburg 1988.

G. Imbruglia, *Le fonti classiche del pensiero di Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 295-316.

G. Imbruglia (Hg.), *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, Neapel 1996.

H. Jacobs, *Rechtsphilosophie und politische Philosophie bei John Stuart Mill*, Bonn 1965.

H. Jäckel, *Über die staatliche Projektion von Glück in verschiedenen politischen Systemen*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks* (s.o.), S. 32-57.

W. Jaeger, *Paideia*, Berlin 1936-1944.

C. A. Jemolo, *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto*, in: AA.VV., *Il 1848 nella storia dell'Europa*, Rom 1949, S. 248-255.

F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, Hamburg 1968.

W. Kaegi, *Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes*, Cortona 1938.

S. A. Kähler, *Wilhelm von Humboldt und der Staat* (1927), Göttingen<sup>2</sup>1963.

G.-K. Kaltenbrunner, *Der schwierige Konservatismus*, in: ders. (Hg.), *Konservatismus in Europa*, Freiburg 1972, S. 19-54.

G. Kamphausen, *Recht auf Glück ? Pragmatisches Glücksstreben und heroische Glücksverachtung*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit* (s.o.), S. 86-101.

I. Kant, *Politische Schriften*, hg. von O. H. von der Gablentz, Köln, Opladen 1965.

I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Werke* in 6 Bänden, hg. von W. Weischedel, Bd. 6: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1964, S. 191-251.

I. Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, eingeleitet von M. Riedel, Stuttgart 1980.

I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten*, 1. Teil, hg. von B. Ludwig, Hamburg 1998.

E. H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990.

A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, Darmstadt 1965.

F.-X. Kaufmann, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik* (s.o.), S. 126-164.

F.-X. Kaufmann/G. Majone/V. Ostrom (Hg.), *Guidance, Control and Evaluation in the Public Sector*, Berlin 1986.

H. Kelsen, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Berlin 1905.

W. Kersting, *Niccolò Machiavelli*, München 1988.

W. Kersting, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1990, Bd. 6.

E. L. Khalil, *Making sense of Adam Smith's Invisible Hand: Beyond Pareto's Optimality and Unintended Consequences*, in: "Journal of the History of Economic Thought" 22 (2000).

H. Klegler/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986.

A. Klein, *Anarchismus*, in: G. Göhler/A. Klein, *Politische Theorien des 19. Jahrhunderts*, in: H.-J. Lieber (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart* (s.o.), S. 259-656.

H. F. Klemme (Hg.), *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany. Six significant Translations 1755-1782*, 7 Bände, Bristol 2000.

R. Kley, *Hayek's Social and Political Thought*, Oxford 1994.

J. Kloppenberg, *The Virtues of Liberalism: Christianity, Republicanism, and Ethics in Early American Political Discourse*, in: "Journal of American History" 74 (1987), S. 9-33.

J. H. Knoll, *Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie*, Stuttgart 1957.

R. König, *Modelle des Glücks*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks* (s.o.), S. 13-22.

R. König, *Niccolò Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1984.

L. Kolakowski, *Diskussionsbeitrag*, in: K. Michalski (Hg.), *Osteuropa - Übergänge zur Demokratie ?* in: "Transit" Heft 1 (1990).

A. Kolnai, *Konservatives und revolutionäres Ethos*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 95-136.

P. Kondylis, *Montesquieu und der Geist der Gesetze*, Berlin 1996.

R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1984.

M. Krienke, *Audiatur et altera pars. Die Rehabilitierung Antonio Rosminis als Bekenntnis zur Erneuerung der Theologie*, in: "Münchener Theologische Zeitschrift" 53 (2002), S. 73-86.

M. Krienke, *Ri-fondazione metafisica dell'oggettività dopo Kant. Dell'concetto di oggettività in Antonio Rosmini*, in: G.-L. Brena (Hg.), *Oggettività nella filosofia e nella scienza. Atti del XLVI Convegno di formazione alla ricerca filosofica del centro studi filosofici di Gallarate (= La filosofia e il suo passato, vol. 6)*, Padua 2002, S. 129-147.

M. Krienke, *Ein Philosoph als Ordensgründer. Antonio Rosmini und das Leben aus der Caritas*, in: "Edith-Stein-Jahrbuch" 9 (2003), S. 153-173.

M. Krienke, *Natur und Gnade in anthropologischer Perspektive. Antonio Rosmini als Vorläufer Karl Rahners ?*, in: "Theologie und Philosophie" 78 (2003), S. 368-383.

M. Krienke, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, (voraussichtlich Stuttgart 2004).

M. Krienke, *Antonio Rosmini in Deutschland*, in: M. Dossi, *Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil*, übersetzt und bearbeitet von M. Krienke (= Ursprünge des Philosophierens, Bd. 6), Stuttgart 2003, S. 9-39.

W. Krogel, *Freiheit und Bürgerlichkeit. Das Verfassungsleben der italienischen Stadtrepubliken im historisch-politischen Denken Deutschlands und Italiens (1807-1848)*, in: *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1994, S. 455-502.

Th. Kroll, *Die Revolte des Patriziats. Der toskanische Adelsliberalismus im Risorgimento*, Tübingen 1999.

H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks*, Köln 1971.

J. Kunisch, *Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime*, Göttingen 1986.

S. Langella, *Le conseguenze della condanna del 1849 sull'Istituto della Carità: il "caso Verona"*, in: L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* (s.o.), S. CLXXXVII-CCXII.

S. Langella, *Echi della condanna delle "Cinque piaghe" (in alcune lettere inedite)*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 447-467.

C. Langlois, *Da Joseph de Maistre a Félicité de Lamennais: alla ricerca di un pensiero politico controrivoluzionario*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 51-70.

A. Laquière, *Le Parlement, organe de contrôle du gouvernement dans la France de la Restauration et de la Monarchie de Juillet*, in: A. G. Manca/W. Brauneder (Hg.), *L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata*, Bologna 2000, S. 175-192.

G. Le Bon, *Psychologie der Massen* (1895), hg. von W. Moede, Leipzig 1932.

C. Leetham, *Rosmini. Priest and Philosopher*, New York 1982.

L. Le Guillou, *Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854)*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken*, hg. von E. Coreth, W. M. Neidl, G. Pfligersdorfer, Graz, Wien, Köln, Bd. 1, 1987, S. 459-476.

L. Le Guillou, *Im Schatten von Lamennais: Henri Lacordaire (1802-1861) und Charles de Montalembert (1810-1870)*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken* (s.o.), S. 477-485.

H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997.

R. Lemm, *Die Spanische Inquisition. Geschichte und Legende*, München 1996.

L. Lenner, *Intelligenza e società nel pensiero politico rosminiano*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 235-262.

L. Lenner, *Soggettività e diritto in Hegel e Rosmini. Elementi per un confronto attuale*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 403-420.

H.-J. Lieber (Hg.) *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991.

C. Liermann, "Begriffe" della *Filosofia della politica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 511-528.

C. Liermann, "Die soziale Allmacht des Christentums". *Von der Zuversicht des Christen in politicis*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 97-114.

R. Lill, *Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus*, Darmstadt 1980

R. Lill, *Reichskirche - Säkularisation - Katholische Bewegung*, in: A. Rauscher (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus*, München 1981, Bd. 1, S. 15-45.

J. R. Lindgren, *The Social Philosophy of Adam Smith*, Dordrecht 1973.

C. Link, *Christentum und moderner Staat. Zur Grundlegung eines freiheitlichen Staatskirchenrechts im Aufklärungszeitalter*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht* (s.o.), S. 110-128.

A. Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, London, Oxford 1982.

A. Lippold (Hg.), *Orosius. Die antike Weltgeschichte in christlicher Sicht*, Bde. 1-2, Freiburg 1985-86.

Titus Livius, *Ab urbe condita libri*, Berlin 1962.

K.-E. Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1986.

P. Lösche, *Anarchismus*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 4, S. 415-447.

M. Löw-Beer, *Der normative Kitt zwischen Lebensformen: Überlegungen zur politischen Toleranz*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (s.o.), S. 199-217.

K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des Neunzehnten Jahrhunderts* (1939), Stuttgart 1969.

K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

G. Lorzio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della "Teodicea" in prospettiva teologica*, Rom, Brescia 1988.

G. Lorzio, *Antonio Rosmini-Serbati 1797-1855. Un profilo storico-teologico*, Rom 1997.

G. Lorzio, *Libertà di Dio e libertà dell'uomo nel pensiero teologico di Antonio Rosmini*, in: A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà* (s.o.), S. 143-170.

D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Rom 1992

D. Losurdo, *Gli intellettuali e il conflitto*, In: "Rivista di filosofia" 88/1 (1997), Themenheft *Filosofia e impegno politico*, hg. von C. A. Viano, S. 79-98.

P. Ch. Ludz/Ch. Meier, *Anarchie, Anarchismus, Anarchist*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (s.o.), Bd. 1.

H. Lübke, *Geschichtsphilosophie und politische Praxis*, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München 1973, S. 223-240.

H. Lübke, *Philosophie als Aufklärung*, in: ders., *Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1978, S. 5-34.

C. Lupi, *La politica nel suo fondamento: Tommaso d'Aquino e Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 357-363.

N. Machiavelli, *Il Principe*, in: ders., *Tutte le opere*, hg. von M. Martelli, Florenz 1971, S. 255-298.

N. Machiavelli, *Der Fürst*, üb. von E. Meyer-Genast, Stuttgart 1961.

C. B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt/M. 1990.

H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973.

H. Maier, *Posizioni cattoliche dopo la Rivoluzione francese: romanticismo, conservatorismo, liberalismo*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 33-50.

W. Maihofer, *Die Natur der Sache*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts* (s.o.), S. 52-86.

W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, Darmstadt 1966.

S. Mainberger, *Felicità come indifferenza: Leopardi, Melville, Beckett*, in: S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi* (s.o.), S. 451-462.

W. Malsch, *"Europa". Poetische Rede des Novalis. Deutungen der Französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*, Stuttgart 1965.

Th. R. Malthus, *An Essay on the Principles of Population as it Affects the Future Improvement of Society*, dt. München 1977.

L. Malusa, *L'ultima fase della questione rosminiana e il decretum "post obitum"*, Stresa 1989.

L. Malusa, *Rosmini e le polemiche filosofiche dell'Ottocento*, in M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 51-88.

L. Malusa, *Proposte di "filosofia cristiana" nell'Ottocento: fra tradizionalismo e neotomismo*, in: *Azione e contemplazione. Scritti in onore di Ubaldo Pellegrino*, Mailand 1992, S. 235-251.

L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini: Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbatì negli anni 1848-49. Commentario* (nuova edizione per il bicentenario della nascita), Stresa 1998.

L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*, Stresa 1999.

L. Malusa, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in: L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* (s.o.), S. XIII-CVIII.

L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma*, Rom 2000 (Atti del Simposio internazionale di studi filosofici e storici in onore di Antonio Rosmini, Roma 26-29 novembre 1998, sezione storica = Collana del bicentenario promossa dal Comitato Nazionale).



L. Malusa, *Rosmini come "protagonista" del Risorgimento*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 263-286.

L. Malusa, *Il ruolo "civile" della religione nel pensiero di Manzoni e Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini* (s.o.), S. 89-112.

L. Malusa, *Zum Materie-Form-Verständnis bei Thomas von Aquin und Rosmini*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 189-210.

L. Malusa, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa di Antonio Rosmini*, Mailand 1998.

L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, Genua 2001.

A. G. Manca, *Introduzione*, zu: A. G. Manca/W. Brauner (Hg.), *L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata*, Bologna 2000, S. 9-48.

H. Mandt, *Politisch-sozialer Wandel und Veränderungen des Institutionenverständnisses in der Neuzeit*, in: H.-H. Hartwich (Hg.), *Macht und Ohnmacht politischer Institutionen*, Opladen 1989, S. 72 ff.

H. Mandt, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts*, Neuwied 1974.

H. Mandt, *Wurzeln der europäischen Liberalismus-Kritik*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas*, Paderborn 1992, S. 223-238.

T. Manfredini, *Il riconoscimento dell'essere nell'etica e nella politica di Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: Etica e Politica* (s.o.), S. 109-132.

M. Manganelli, *Obligazione e libertà*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 289-304.

K. Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1984.

P. Marangon, *La "Chiesa di Gesù Cristo" nelle "Cinque piaghe" di Rosmini*, in: U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento* (s.o.), S. S. 171-192.

P. Marangon, *Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche*, in: L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* (s.o.), S. CXLIII-CLXXXVI.

P. Marangon, *La "Divina Provvidenza" nella storia. Una chiave di lettura delle "Cinque piaghe" di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 2, Teil 6, S. 763-772.

P. Marangon, *La reazione di Rosmini alla condanna delle "Cinque piaghe"*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 407-428.

P. Marangon, *Le "Cinque Piaghe" all'Indice: prospettive di ricerca*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano* (s.o.), S. 83-90.

G. Marchello, *La concezione del diritto secondo Romagnosi e la critica rosminiana*, in: "Annali della Facoltà giuridica dell'Università di Camerino" 21 (1954), S. 179-204.

L. Marchetti, *Antonio Rosmini a Roma e a Gaeta nel 1848-49. Brani inediti del "Commentario"*, in "Il Risorgimento" 7 (1955), S. 177-194.

R. Marcic, *Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamentalontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, (s.o.), S. 509-565.

R. Marcic, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, Freiburg 1971.

G. Marconi, *Per un confronto La Mennais - Rosmini*, in "Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" 65 (1971), S. 282-293.

G. Marconi, *Esame storico-critico*, in: A. Rosmini, *Opuscoli politici*, Rom 1978, S. 295-321.

D. Mariani, *Rosmini nei rapporti della cancelleria austriaca*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 220-229.

J. Maritain, *Der Begriff der Souveränität*, in: H. Kurz (Hg.), *Volkssouveränität und Staatssouveränität*, Darmstadt 1970.

O. Marquart, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.

G. Marramao, *Macht und Säkularisierung. Die Kategorie der Zeit*, Frankfurt/M. 1989.

F. Marri/M. Lieber (Hg.), *Die Glückseligkeit des gemeinen Wesens. Wege der Ideen zwischen Italien und Deutschland im Zeitalter der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1999.

A. v. Martin, *Weltanschauliche Motive des altkonservativen Denkens*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus* (s.o.), S. 139-180.

G. Martina, *La censura romana del 1848 alle opere di Rosmini*, in "Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" 62 (1968), S. 384-409.

G. Martina, *L'involuzione anticostituzionale di Pio IX e le sue conseguenze*, in: ders., *Pio IX (1848-1850)*, Rom 1974.

K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, in: MEW, Bd. 26/1.

K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* ein (1851/52), in: MEGA, Bd. 11, Berlin 1985, S. 96-189.

G. Maschke, *Endzeit, Zeitenende*, Einleitung zu J. Donoso Cortès, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von G. Maschke, Weinheim 1989.

V. Mathieu, *L'idea dell'illuminismo in Kant e in Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illuminismo* (s.o.) S. 81-96.

S. Mattarelli, *Postfazione* zu R. Sarti, *Giuseppe Mazzini. la politica come religione civile*, Bari 2000, S. 317-341.

J. Matter, *Histoire universelle de l'Église chrétienne*, Straßburg 1829-1835, Bd. 1-4.

J. Matter, *Histoire des doctrines morales et politique des trois derniers siècles*, Bd. 1-3, Paris 1836.

N. Mattuecci, *Eric Voegelin e il ritorno a Platone*, in: ders., *Filosofi politici contemporanei*, Bologna 2001, S. 115-132.

W. Maturi, *L'aspetto religioso del 1848 e la storiografia italiana*, in: AA.VV., *Il 1848 nella storia dell'Europa* (s.o.), S. 257-279.

U. Matz, *Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit*, in: G. Rütger (Hg.), *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland*, Bonn <sup>3</sup>1989, S. 27-56.

U. Matz, *Ist der Politische Realismus unmoralisch, amoralisch oder Grund und Ende politischer Ethik ?*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas* (s.o.), S. 239-254.

R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris 1994.

L. Mauro, *La condanna rosminiana dal 1848-49 alla luce della Costituzione "Sollicita"*, in: L. Malusa (Hg.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* (s.o.), S. CIX-CXLI.

I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt/M. 1992.

*Giuseppe Mazzinis Schriften*, hg. von L. Assing, Hamburg 1868, Bd. 1.

G. Mazzini, *Politische Schriften*, Leipzig 1911.

C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983.

H. Meier, *Augustin*, in: H. Meier u.a. (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens*, München <sup>2</sup>1968, Bd. 1, S. 87-133.

H. Meier, *Rousseaus "Diskurs über die Ungleichheit" - Ein einführender Essay über die Rhetorik und die Intention des Werkes*, in: J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit* (s.o.), S. XXI-LXXVII.

H. Meier, *Was ist Politische Theologie ?*, Einführung zu: J. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München <sup>2</sup>1995, S. 7-19.

F. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte* (München, Berlin 1924), München 1960.

B. Menczer, *Spanischer Konservatismus*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus* (s.o.), S. 291-310.

C. Menke, *Liberalismus im Konflikt. Zwischen Gerechtigkeit und Freiheit*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (s.o.), S. 218-243.

K.-H. Menke, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck 1980.

K.-H. Menke, *Die theologische Rosmini-Forschung. Eine Bilanz zum 200. Geburtstag von Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855)*, in: "Theologische Revue" 93/4 (1997), S. 267-280.

K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997.

K.-H. Menke, *Il contributo di Rosmini relativo al problema della responsabilità della fede di fronte alle religioni*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando*, (s.o.), S. 37-58.

K.-H. Menke/A. Autiero (Hg.), *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft - A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini*, Münster 1999 (Akten der internationalen Tagung 23.-25. Oktober 1997 in Bonn).

K.-H. Menke, *Antonio Rosmini als Brückenbauer zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie, Gesellschaft und Kirche*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 17-34.

F. Mercadante, *Cristianesimo e pessimismo sociale nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto", 35 (1958), S. 446-456.

F. Mercadante, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Mailand 1975.

F. Mercadante, *Il "Saggio sopra la felicità" emendato da Tommaseo*, in: A. Valle (Hg.) *La formazione di Antonio Rosmini* (s.o.), S. 243-259.

F. Mercadante, *La Russia, l'America e la "linea dell'incivilimento" nel pensiero politico di Rosmini*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo* (s.o.), S. 299-327.

D. Merten, *Zum Rechtsstaat des Grundgesetzes*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas* (s.o.), S. 255-274.

C. v. Metternich, *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*, Wien 1881, Bd. 3.

R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, hg. und eingeleitet von F. R. Pfetsch, Stuttgart 1989.

J. Miethke, *Politische Theorien im Mittelalter*, in: H.-J. Lieber (Hg.) *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart* (s.o.), S. 47-156.

G. B. Miles, *Livy: Reconstructing Early Rome*, Ithaca 1995.

J. S. Mill, *Über Freiheit*, dt. von A. v. Borries, Frankfurt/M. 1987.

F. Miller, *Aristotles' Political Naturalism*, in: *Nature, Knowledge and Virtue. Essays in Memory of Joan Kung*, hg. von T. Penner und R. Kraut, in "Apeiron" 22/4 (1989), S. 195-218.

P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge 1954.

J. Mittelstraß, *Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ?* (s.o.), S. 43-67.

Th. Mommsen, *Römische Geschichte*, Berlin o.J.

W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt/M. 1982.

M. Moneti, *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, Florenz 1979.

F. Monnier, *Constitutions françaises et constitution à la française*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese* (s.o.), S. 89-112.

Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, eingeleitet, ausgewählt und üb. von K. Weigand, Stuttgart 1965

Ch.-L. de Secondat de Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in: ders., *Oeuvres complètes de Montesquieu*, Paris 1964, Bd. II.

C. Moos, *L'“altro” Risorgimento. L'ultimo Cattaneo tra Italia e Svizzera*, Mailand 1992.

C. Moos, *Cattaneo contro Mazzini*, in: “Il Risorgimento”, XLV/1 (1993), S. 97-115.

C. Moos, *Carlo Cattaneo e il modello elvetico*, in: AA.VV., *Cattaneo: quale federalismo ?* (Symposium in Lugano 9. Juni 1994), in: “I Quaderni della Associazione Carlo Cattaneo”, 35 (1995), S. 29-35.

C. Moos, *Rileggere Cattaneo*, in: Carlo G. Lacaita (Hg.), *Fare Storia. Studi in onore di Luigi Ambrosoli*, Mailand 1995, S. 117-128.

D. Morando, *Antonio Rosmini e il comunismo*, in: “Rivista Rosminiana” 31 (1937), S. 99-137.

S. Moravia, *“Raison” e rivoluzione. L'avventura politica degli Idéologues (1789-1810)*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della rivoluzione francese* (s.o.), S. 113-138.

S. Moravia, *Epistemologia ed antropologia nel pensiero degli “Idéologues”*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'Illuminismo* (s.o.), S. 7-24.

Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois* (1755), hg. von G. Chinard, Paris 1950; dt. Üb. von E. M. Arndt (1845), *Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft oder der wahre Geist ihrer Gesetze*, eingeleitet von W. P. Wolgin und R. N. Coe mit einer Vorbemerkung und Anmerkungen von W. Krauss, Berlin (Ost) 1964; it. Üb. *Codice della natura*, hg. und eingeleitet von E. Piscitelli, Mailand 1952.

G. Moretto, *La religione dell'illuminismo*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'Illuminismo* (s.o.), S. 25-62.

G. Morra, *Primato dell'ideologia e filosofia europea in Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 97-116.

G. Morra, *La “empietà” di Benjamin Constant nella critica del Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'Illuminismo* (s.o.), S. 159-178.

A. Müller, *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaft und der Staatswirtschaft insbesondere*, in: ders., *Schriften zur Staatsphilosophie*, hg. von R. Kohler, München 1923.

J. P. Müller, *Demokratische Gerechtigkeit. Eine Studie zur Legitimität rechtlicher und politischer Ordnung*, München 1993.

H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/M. 1985.

H. Münkler, *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt/M. 1987.

U. Muratore, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, Rom 1989.

U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento. Attualità di un pensiero storico-politico: Secondo centenario della nascita di A. Rosmini*, Stresa 1997 (Atti del Convegno nazionale, Sacra di S. Michele, Torino, 7-8 giugno 1996).

U. Muratore, *Rosmini e la sua sottomissione all'autorità della Chiesa in occasione della condanna del 1849*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile*, Genua 2001, S. 91-97.

U. Muratore, *Introduzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica* (s.o.), S. 9-24.

U. Muratore, *Introduzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione Francese* (s.o.), S. 11-27.

U. Muratore, *Rosmini di fronte all'illuminismo*, in: A. Valle (Hg.), *La formazione di Antonio Rosmini* (s.o.), S. 291-304.

B. Nardi, *Dante als Prophet*, in: H. Friedrich (Hg.), *Dante Alighieri. Aufsätze zur Divina Commedia*, Darmstadt 1968, S. 329-408.

S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Mailand 1994.

R. Nebuloni, *Kant, Rosmini e la fondazione dell'etica*, in: "Humanitas" 45 (1990), S. 137-153.

R. Nebuloni, *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Rom 1992.

A. Negri, *Hegel e Rosmini filosofi della politica tra Rivoluzione Francese e Restaurazione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese* (s.o.), S. 205-244.

G. Negri, *Il federalismo nel Risorgimento (da Gioberti a Montanelli)*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo* (s.o.), S. 199-214.

S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi. Poeta e pensatore*, Neapel 1997.

B. Nicola, *Oltre l'indipendenza e l'unità: l'idea prima di Rosmini per un valido Risorgimento: la rappresentanza totale delle persone e dei diritti reali*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 230-235.

M. Nicoletti, *Politica e trascendenza nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 263-286.

M. Nicoletti, *Federalismo e costituzionalismo nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo* (s.o.), S. 61-94.

M. Nicoletti, *Genesi e sviluppo dell'idea di un "Tribunale politico"*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 499-510.

M. Nicoletti, *La riflessione politica di Rosmini: quale costituzione per l'Italia ?*, in: Accademia Roveretana degli Agiati (Hg.), *L'opera e il tempo di Antonio Rosmini* (s.o.), S. 143-160.

M. Nicoletti, *Ein "Hüter der Verfassung" im politischen Denken Italiens im 19. Jahrhundert: Antonio Rosmini und die Konzeption eines "politischen Gerichts"*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 149-166.

M. Nicoletti, *Aspetti teologici nel pensiero politico di Antonio Rosmini*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando* (s.o.), S. 509-532.

M. Nicoletti, *La "topografia del cuore" nella filosofia politica di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ?* (s.o.), S. 333-366.

M. Nicoletti, *La missione a Roma di Rosmini sullo sfondo delle relazioni diplomatiche con l'Austria e la Baviera*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 331-356.

M. Nicoletti, *La libertà e le sue garanzie nel costituzionalismo rosminiano*, in: A. Autiero/A. Genovese (Hg.), *Antonio Rosmini* (s.o.), S. 171-203.

S. Nicolosi, *Filosofia della storia e teologia della storia nella teodicea rosminiana*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (s.o.), S. 17-54.

A. Nicosia, *Sismondi e i problemi costituzionali*, in: "Il pensiero politico", XXI (1988), S. 185-202.

W. Nigg, *Jeremias Gotthelf als konservativer Denker*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 407-425.

W. Nippel, *Politische Theorien der griechisch-römischen Antike*, in: H.-J. Lieber (Hg.), *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart* (s.o.), S. 37 ff.

E. Nolte, *Was ist oder was war die "politische" Utopie ?*, in: R. Saage (Hg.), *Hat die politische Utopie noch eine Zukunft* (s.o.), S. 3-14.

P. Nonis, *La Chiesa e la rivoluzione*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese* (s.o.), S. 272-285.

M. Novak, *Die katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Trier 1998.

Novalis, in: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg. von P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart 1960, Bd. 2: *Das philosophische Werk*.

J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*, Princeton 1998.

G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge 1982.

E. Olshausen, *Das historische Vorbild im "mos maiorum"*, in: ders., *Das politische Denken der Römer zur Zeit der Republik*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 1, S. 485-519.

D. O'Meara, *Der Mensch als politisches Lebewesen. Zum Verhältnis zwischen Platon und Aristoteles*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ?* (s.o.), S. 14-25.

A. Omodeo, *L'età del Risorgimento italiano*, Neapel 1952.

J. Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen* (1930), Hamburg 1958.

H. Ottmann, *Hobbes: Widersprüche einer Philosophie der Macht*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ?*, (s.o.), S. 68-91.

P. P. Ottonello, *Rosmini e la rivoluzione francese*, in: "Rivista Rosminiana" 84 (1990), S. 1-17.

Th. Paine, *Common Sense* (1776), üb. und hg. von L. Meinzer, Stuttgart 1982.

M. Palmieri, *Della vita civile*, hg. von F. Battaglia, Bologna 1944.

D. Panizza, *Machiavelli e Alberico Gentili*, in: AA.VV., *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*. Atti del convegno di Perugia (30.9.-1.10.1969), "Il Pensiero politico" 2 (1969), S. 476-483.

V. L. Parrington, *Storia della cultura americana*, it. Üb. von *Main Currents in American Thought. An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920* (1927-30), Bde. 1-3, Turin 1969.

A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale*, Mailand 1962.

A. Passerin d'Entrèves, *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo alla società contemporanea*, hg. von G. M. Bravo, Mailand 1992.

E. Passerin d'Entrèves, *La giovinezza di Cesare Balbo*, Florenz 1940.

E. Passerin d'Entrèves, *Religione e politica nell'ottocento europeo*, hg. von F. Traniello, Rom 1993.

G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo nel pensiero cattolico del Risorgimento*, Stresa, Milazzo 1994.

P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia*, Stresa, Milazzo 1986.

P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illuminismo*, Stresa, Milazzo 1988.

P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese*, Stresa, Milazzo 1990.

P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini: etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica ?*, Stresa, Milazzo 1991

F. Percivale, *L'utilizzo del termine "cuore" nel pensiero rosminiano*, in: G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ?* (s.o.), S. 367-410.

F. Percivale, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Rom 2000.

L. Perotto, *Le insidie al bene comune nel "De Regno"*, in: "Con-tratto" 3/1-2 (1994), S. 57-73.

J. Petersen, *Italien-Bilder - Deutschland-Bilder. Gesammelte Aufsätze*, Köln 1999.

J. Petersen, *Politik und Kultur Italiens im Spiegel der deutschen Presse*, in: A. Esch/J. Petersen (Hg.), *Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento*, Tübingen 2000, S. 1-18.

F. Pfortscheller, *Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins. Zur Grundlegung der Ontologie bei Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855)*, Frankfurt/M. 1977.

O. F. Piazza, *Eschaton, eschata e cristologia del compimento: Apporti della "teodicea" di A. Rosmini all'escatologia*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando* (s.o.), S. 341-378.

P. Piovani, *Rosmini e Vico*, in: "Rivista Internazionale di Filosofia del diritto", 30 (1953), S. 293-332.

P. Piovani, *Hegel nella filosofia del diritto di Rosmini*, in: ders., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Mailand 1963, S. 285-332.

P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padua 1957, Brescia <sup>2</sup>1997, mit einem Nachwort von G. Cantillo.



Platon, *Politeia*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Hamburg 1984.  
 Platon, *Alkibiades prôtos*, *Platonis Opera*, Leipzig 1887, Bd. 2.

J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece*, Tallahassee 1970.

Plutarch, *Vitae parallelae*, Leipzig 1964.

G. Pontara, *L'utilitarismo classico e la dottrina etica di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 321-330.

V. Possenti, *La questione del bene comune*, in "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea" 3/1-2 (1994), S. 75-96.

H. D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*, Köln 1987.

P. Prini, *Il "Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana" di Antonio Rosmini e la poetica del Manzoni*, in A. Valle (Hg.), *La formazione* (s.o.), S. 223-242

P. Prini, *L'itinerario filosofico del Manzoni dagli idéologues al Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini* (s.o.), S. 15-24.

P. Prini, *Manzoni e "la metafisica latente e sottintesa" della Rivoluzione francese*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione Francese* (s.o.), S. 245-255.

G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Rom 1965.

P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992.

P. J. Proudhon, *Philosophie der Staatsökonomie oder Notwendigkeit des Elends*, dt. von K. Grün, Darmstadt 1847, Bde. 1-2, hier Bd. 1.

P. J. Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs zur Geschichtsschreibung der Februarrevolution beizutragen*, hg. von G. Hillmann, Hamburg 1969.

M. Puder, *Marx und Engels als konservative Denker*, in: G.-K. Kaltenbrunner, *Konservatismus* (s.o.), S. 427-442.

A. Püttmann, *Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität*, Paderborn 1994.

M. Puppo, *Rosmini e Manzoni di fronte alla Rivoluzione francese*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini, pensatore europeo* (s.o.), S. 129-142.

W. Pyta, *Idee und Wirklichkeit der "Heiligen Allianz"*, in: F.-L. Kroll (Hg.), *Neue Wege der Ideengeschichte*, Paderborn 1996, S. 315-345.

K. Rahner, *Die Theologie der Menschwerdung*, in: ders., *Gegenwart des Christentums*, Einsiedeln 1963.

M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo*, Mailand 1989.

M. A. Raschini, *L'idea di progresso e Antonio Rosmini*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la storia* (s.o.), cit., S. 77-100.

M. A. Raschini, *La "Science de l'homme" degli enciclopedisti e l'antropologia rosminiana*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e l'illumismo* (s.o.), S. 97-129.

J. Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M. 1994.

H. Reichelt, *Nationalökonomische Theorien*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 3, S. 606 ff.

W. Reinhardt, *Geschichte der Staatsgewalt*, München 1999

P. Renner, *Fedeltà e profezia nell'ecclesiologia di Antonio Rosmini. Una lettura de "Le Cinque Piaghe della Santa Chiesa"*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando* (s.o.), S. 437-460.

M. Riedel, *Der Begriff der "Bürgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*, in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969, S. 135-166.

M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft*, in "Historisches Wörterbuch der Philosophie", hg. von J. Ritter, Bd. 3, Darmstadt 1974, S. 460 ff.

A. M. Ritter, *Clemens von Alexandrien*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche I*, Stuttgart 1984.

J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Aufsätze zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt/M. 1967 (mit dem Aufsatz *Naturrecht bei Aristoteles*)

W. Robertson, *An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India*, it. Üb. von G. D. Romagnosi: *Ricerche storiche sull'India antica con note, supplementi ed illustrazioni di G. D. Romagnosi*, Mailand 1827, Bde. 1-2.

B. Roeck, *J. J. Bachofen, J. Burckhardt und Italien*, in: A. Esch/J. Petersen (Hg.), *Deutsches Ottocento. Die deutsche Wahrnehmung Italiens im Risorgimento* (s.o.), S. 137-160.

G. Roggero, *Antonio Rosmini. Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk*, Schaffhausen 2000

G. D. Romagnosi: *Ricerche storiche sull'India antica con note, supplementi ed illustrazioni di G. D. Romagnosi*, Mailand 1827, Bde. 1-2.

G. D. Romagnosi, *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia*, Mailand 1832.

G. D. Romagnosi, *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, in: ders., *Opere*, Bd. 4, Florenz <sup>3</sup>1832.

G. D. Romagnosi, *Quale sia il governo più adatto a perfezionare la legislazione civile*, in: ders., *Opere. Scritti sul diritto filosofico-positivo*, Mailand 1845, Teil 1, S. 155-166.

P. Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris 1985.

R. Rossi, *Il superamento del particolare: il limite come relazione. Hegel e Rosmini*, in: M. A. Raschini (Hg.), *Rosmini pensatore europeo* (s.o.), S. 395-402.

C. v. Rotteck, *Freiheit* (1836), in: *Staatslexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften in Verbindung mit vielen der angesehensten Publizisten Deutschlands*, hg. von C.v. Rotteck und C. Welcker, Altona 1834-1843, Bd. 6.

J.-J. Rousseau, *Discours an die Académie de Dijon*, in: ders., *Oeuvres complètes*, hg. von G. Gagnebin/M. Raymond, Paris 1964, Bd. 3.

J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Paris 1966.

J.-J. Rousseau, *Ecrits sur l'abbé de Saint-Pierre. Jugement sur La Polysynodie (1756-59)*, in: ders., *Oeuvres complètes*, cit., Bd. 3.

J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, üb. und herausgegeben von H. Brockard, Stuttgart 1977.

J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, krit., zweisprachige Ausgabe üb. und kommentiert von H. Meier, Paderborn 1993.

G. Rumi, *Gioberti*, Bologna 1999.

G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazia e cittadinanza europea*, Bologna 1993

G. E. Rusconi, *Una supplenza di religione civile in Italia ?*, in: "Rassegna italiana di sociologia" 2 (1999), S. 235-253.

A. Russo, *Rosmini: verso un nuovo modello ecclesiologico*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando* (s.o.), S. 379-420.

R. Saage, *Vertragsdenken und Utopie*, Frankfurt/M. 1989

R. Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991.

R. Saage (Hg.), *Hat die politische Utopie noch eine Zukunft*, Darmstadt 1992.

G. S. Sallust, *Krieg und Revolution: Die Verschwörung des Catilina. Der Krieg mit Jugurtha*, üb. und hg. von G. Dorminger, Stuttgart 1958.

A. Salvatori, *L'Istituto della Carità in Piemonte*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte* (s.o.), S. 213-245,

M. Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Mailand 1968.

M. Sancipriano, *Il cittadino e lo Stato nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: A. G. Manno (Hg.), *Lo Stato e i cittadini*, Neapel 1982, S. 247 ff.

I. Sanna, *La volontarietà nel peccato originale secondo Antonio Rosmini. Una rilettura*, in: K.-H. Menke/A. Staglianò (Hg.), *Credere pensando* (s.o.), S. 293-341.

G. Santonastaso, *Rosmini e l'economia politica*, in: ders., *Pensiero politico e azione sociale*, Neapel 1967, S. 145-161.

P. Sapienza, *Le motivazioni della critica al perfettismo politico di Antonio Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 469-480.

P. Sapienza, *Rosmini e la crisi delle ideologie utopistiche. Per una lettura etico-politica*, Acireale 1990.

S. Sarti, *Il problema del Risorgimento italiano ed Antonio Rosmini*, in: AA.VV., *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 75-104.

G. Sartori, *Demokratietheorie*, hg. von R. Wildenmann, Darmstadt 1992.

G. B. Scaglia, *Cesare Balbo. Il Risorgimento nella prospettiva storica del "progresso cristiano"*, Rom 1975.

H. Schaeder, *Autokratie und Heilige Allianz*, Darmstadt <sup>2</sup>1963.

H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975.

H.-H. Schepp, *Die Krise der Erziehung und der Prozeß der Demokratisierung. Zum Verhältnis von Politik und Pädagogik bei J.-J. Rousseaus*, Kronberg/Ts. 1978.

P. Schiera, *Presentazione zur Neuauflage von J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, Storia delle Repubbliche italiane*, Turin 1996.

R. Schlatter, *Privat Property. The History of an Idea*, London 1951.

F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters (1820-1823)*, Kritische Ausgabe, Bd. 7, München, Paderborn, Wien 1966.

H. Schlitter, *Religion in Italien. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1993

G. Schlüter, *Wider die Revolution als Prinzip und Ereignis. Zu Joseph de Maistres "Considérations sur la France"*, in: G. Gersmann/H. Kohle (Hg.), *Frankreich 1800*, Stuttgart 1990, S. 122-133.

H. Schmidt/G. Schwaiger, *Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1976.

Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (1923)*, 5. Aufl. Berlin 1979.

C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln 1982.

C. Schmitt, *Donoso Cortès in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze (Dokumente der Konterrevolution)*, Plettenberg 1988.

E. Schmitt, *Die Französische Revolution*, in: Th. Schieder (Hg.), *Revolution und Gesellschaft*, Freiburg 1973, S. 65-95.

J. H. J. Schneider, *Thomas von Aquin und die Grundlegung der politischen Philosophie in "De regno"*, in: E. Mock/G. Wieland (Hg.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Frankfurt/M. 1990, S. 47-66.

H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1992.

E. Schönbauer, *Die Res gestae Divi Augusti in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung*, Wien 1946

H. H. Schwedt, *Rosmini all'indice e la politica delle condanne*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma (s.o.)*, S. 399-407.

H. H. Schwedt, *Le "cause maggiori" della Congregazione dell'Indice nell'Ottocento*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano (s.o.)*, S. 43-56.

M. F. Sciacca, *La filosofia nell'età dell'Risorgimento*, Mailand 1948.

M. F. Sciacca, *Vorwort zu A. Rosmini, Die Politik als philosophisches Problem*, ausgewählt und eingeleitet von M. F. Sciacca, übersetzt von I. Höllhuber, München 1963.

M. F. Sciacca (Hg.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia "Antonio Rosmini"* (Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955), Florenz 1957, Bd. 1-2.

M. F. Sciacca, *Tematica del pensiero politico-giuridico di A. Rosmini*, in: AA.VV., *Il pensiero di Antonio Rosmini e il Risorgimento* (s.o.), S. 167-177.

A. Scirocco, *L'Italia del Risorgimento 1800-1860. Storia d'Italia dall'unità alla repubblica*, Bologna 1990, S. 221-262.

F. Scolari, *L'uomo santificato secondo l'antropologia sovranaturale di Rosmini*, Stresa 1990.

H. Sedlmayr, *Erneuerung als konservatives Prinzip*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 73-94.

G. Seibt, *Rom oder Tod. Der Kampf um die italienische Hauptstadt*, Berlin 2001.

H. Seidl, *Sul concetto di cuore in S. Agostino*, in: G. Beschin (Hg.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore ?* (s.o.), S. 93-102.

M. Seidlmayer: *Geschichte Italiens. Vom Zusammenbruch des Römischen Reiches bis zum Ersten Weltkrieg*. Mit Beiträgen von Theodor Schieder: *Italien vom Ersten zum Zweiten Weltkrieg*; Jens Petersen: *Italien als Republik 1946-1987*, Stuttgart <sup>2</sup>1989.

A. B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York 1992.

V. Sellin, *Politik*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, Bd. 4.

L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium Epistulae morales*, übersetzt und eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Rosenbach, Darmstadt 1980-1984.

R. Shackleton, *The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase*, in: "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century" 90 (1972), S. 1461-82.

L. Siep, *Hegels politische Anthropologie*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ?* (s.o.), S. 110-132.

E. J. Sieyès, *Was ist der Dritte Stand ?*, dt. Ausgabe hg. von O. Dann, Essen 1988.

J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *De la richesse commerciale ou principes de l'économie politique*, Genf 1803.

J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *Nouveau principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population*, Paris 2 Bde., 1819, <sup>2</sup>1827.

J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *Geschichte der italienischen Freistaaten im Mittelalter*, Leipzig 1807- 1818.

J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *Des colonies des anciens comparées à celles des modernes sous le rapport de leur influence sur le bonheur du genre humain*, in: *Bibliothèque universelle de Genève*, Januar 1837.

J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *Recherches sur les constitutions des peuples libres* (1836), Genf 1965.

J.-Ch.-L. Simonde de Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane*, hg. von P. Schiera u.a., Turin 1996.

A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, hg. von D. D. Raphael und A. L. Macfie, Oxford 1976.

A. Smith, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, hg. von R. H. Campbell, A. S. Skinner und W. B. Todd, Oxford 1976.

G. Solari, *L'attività legislativa di M. Pagano nel governo repubblicano del 1799 a Napoli*, wiederabgedruckt in: *Studi su F. M. Pagano*, hg. von L. Firpo, Turin 1963, S. 310 ff.

G. Solari, *La formazione del pensiero politico di Rosmini*, in: ders., *Studi rosminiani*, hg. von P. Piovan, Mailand 1957, S. 137-210.

W. Sombart, *Die Geburt des Kapitalismus aus dem Luxus*, in: ders., *Liebe, Luxus und Kapitalismus. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung* (1912), Berlin 1986.

W. Sombart, *Der Bourgeois* (1913), Hamburg 1988.

J. P. Sommerville, *William Barclay*, in: *The Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*, 2 Bde., 2000 ([www.thoemmes.com/encyclopedia/barclay/htm](http://www.thoemmes.com/encyclopedia/barclay/htm));

P. A. Sorokin, *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie*, Stuttgart, Wien 1953.

I. Sotelo/R. Bambach, *Utopie, Frühsozialismus und Sozialreform*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 4, S. 369-414.

F. Sottocornola, *Società naturale e società civile nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 56 (1962), S. 341-359; 57 (1963), S. 1-25, S. 81-97.

R. Spaemann, *Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München 1959.

R. Spaemann, *Die Aktualität des Naturrechts* in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, S. 262-276.

R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989.

R. Spaemann, *Rousseau. Von der Polis zur Natur*, in: O. Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier ?* (s.o.), S. 92-109.

P. Spahn, *Aristoteles*, in: I. Fetscher/H. Münkler (Hg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen* (s.o.), Bd. 1, S. 397-437.

R. Specht, *Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre*, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik* (s.o.), S. 39-61.

R. Spiazzi, *La metafisica del bene comune e l'etica della solidarietà*, in: "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea" 3/1-2 (1994), S. 97-117

M. Spieker, *Katholische Soziallehre und Civil Society*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas* (s.o.), S. 275-286.

H. v. Srbik, *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, München, Salzburg 1950, Bd. 1.

I. Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht*, (s.o.), S. 182-210.

F. J. Stahl, *Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1830/37), repr. Hildesheim 1963.

V. Steinkamp, *La "filosofia pratica" di Giacomo Leopardi*, in: S. Neumeister/R. Sirri (Hg.), *Leopardi*, (s.o.), S. 147-158.

G. Stemberger (Hg.), *2000 Jahre Christentum*, Salzburg 1983, S. 324-337.

D. Sternberger, *Das Menschenrecht, nach Glück zu streben*, in: ders., *Ich wünschte, ein Bürger zu sein*, Frankfurt/M. 1964, S. 131-147.

D. Sternberger, *Machiavellis "Principe" und der Begriff des Politischen*, Wiesbaden 1974.

D. Sternberger, *Wandlungen des Glücksanspruchs in der Neuzeit*, in: H. Kundler (Hg.), *Anatomie des Glücks* (s.o.), S. 23-31.

D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1978.

D. Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, Frankfurt/M. 1986.

D. Sternberger, *Verfassungspatriotismus* (= Schriften X), Frankfurt/M. 1990.

M. Stolleis, *Säkularisation und Staatsräson in Deutschland um 1600*, in: G. Dilcher/I. Staff (Hg.), *Christentum und modernes Recht* (s.o.), S. 96-109.

Strabon, *Geographica*, Leipzig 1866.

H. Strakosch, *Liberalismus und Konservatismus. Gegensatz und Möglichkeit einer Synthese*, in: G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), *Konservatismus* (s.o.), S. 489-522.

L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago 1984.

L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt 1989.

C. Tacitus, *Annales/Annalen*, dt.-lat. Ausgabe, hg. von E. Heller, Stuttgart <sup>2</sup>1990.

G. Talamo, *La nazione italiana dalla storia alla politica nel pensiero di Cesare Balbo*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo* (s.o.), S. 103-116.

J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London 1952.

A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile in Rosmini: materiali per uno studio*, in: "Ethos" 6 (1978), S. 17-55.

A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Rom 1983.

Charles Taylor, *Der Begriff der "bürgerlichen Gesellschaft" im politischen Denken des Westens*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit* (s.o.), S. 117-148.

M. C. Temperini, *La legge dell'accumulamento dei beni in Antonio Rosmini*, in: "Apollinaris" 52 (1979), S. 276-289.

M. Tesini, *Appunti sul pensiero politico italiano nell'età della Restaurazione*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 111-144.

M. Tesini, *Rosmini lettore di Tocqueville*, in: "Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura" (1987), S. 265-287.

R. von Thadden, *Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität* (s.o.), S. 493-512.

P. Thibault, *Savoir e pouvoir. Philosophie thomiste e politique cléricale au XIX siècle*, Québec 1972.

A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa* (frz. Originaltitel: *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe - XXe siècle*), Bologna 2001.

Thomas von Aquin, *De regimine principum (De regno ad regem Cypri)*, hg. von H. F. Dondaine, in: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia* iussu Leonis XIII p.m. edita, vol. XLII, Rom 1979, S. 412-471; deutsche Übersetzung von F. Schreyvogel *Über die Herrschaft der Fürsten*, revidiert von U. Matz, Stuttgart 1987.

Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, üb. und erläutert von H. Vretska, Stuttgart 1990.

A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, in: ders., *Oeuvres complètes*, Paris 1951.

A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, üb. von H. Zbinden, Zürich, Bd. 1-2, mit einem Nachwort von Th. Eschenburg, 1987.

F. Todescan, *Considerazioni sulla relazione del principio morale col principio religioso nella filosofia del diritto di Rosmini*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd., I, S. 421-429.

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1887), Darmstadt 1963.

G. Toffanini, *Machiavelli e il "Tacitismo", la "politica storica" al tempo della Controriforma*, Padua 1921.

N. Tommaseo, *Colloqui col Manzoni*, in: ders., *Opere*, Florenz 1968, Bd. 2.

N. Tommaseo, *Antonio Rosmini*, hg. von U. Muratore, Stresa 1999.

F. Traniello/G. Sofri, *Breve storia del Risorgimento*, Rocca San Casciano 1962.

F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana e lombardo-piemontese (1825-1870)*, Mailand 1976.

F. Traniello, *Cattolicesimo e società moderna* in: L. Firpo (Hg.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Turin 1973, Bd. 5, S. 643-652.

F. Traniello, *Politica e religione nel pensiero di Rosmini*, in: "Il Mulino" 26 (1977), S. 694-711, wiederabgedruckt in: ders., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Mailand 1990, S. 25-42.

F. Traniello, *Le origini del cattolicesimo liberale*, in: ders., *Da Gioberti a Moro*, (s.o.), S. 11-24.

F. Traniello, *La polemica Gioberti-Tapparelli sull'idea di nazione*, in: ders., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Mailand 1990, S. 43-62.



F. Traniello, *Riformismo e filosofia nella questione rosminiana*, in: ders., *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento*, Brescia 1991, S. 117-162.

F. Traniello, *Rosmini e la tradizione dei cattolici liberali*, in: ders., *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento* (s.o.), S. 181-200.

F. Traniello, *L'idea di partito nella cultura politica cattolica tra '800 e '900*, in: ders., *Città dell'uomo. Cattolici, partito e Stato nella storia d'Italia*, Bologna 1998, S. 51-100.

F. Traniello, *Tradizione rosminiana e spiritualità cattolica*, in: ders., *Cultura cattolica e vita religiosa tra Ottocento e Novecento* (s.o.), S. 201-230.

F. Traniello, *Religione, nazione e sovranità nel Risorgimento italiano*, in: "Rivista di storia e letteratura religiosa" 1992/2, S. 319-368.

F. Traniello, *Lecture rosminiane della Rivoluzione francese*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 147-158.

F. Traniello, *Rosmini e le ideologie della Rivoluzione Francese*, in: U. Muratore (Hg.), *Rosmini e la cultura del Risorgimento* (s.o.), S. 77-86.

F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, con nuova postfazione dell'autore e aggiornamento bibliografico di P. Marangon, Brescia 1997.

F. Traniello, *Rosmini "politico" nella storiografia del '900*, in: G. Beschin/A. Valle/S. Zucal (Hg.), *Il pensiero di Antonio Rosmini* (s.o.), Bd. 1, S. 343-362.

F. Traniello, *Riforma della Chiesa e utopie del '48. Il caso delle "Cinque piaghe" di Rosmini*, in: "Contemporanea" 1/2 (1998), S. 407-426.

F. Traniello, *Politica e storia nella formazione di Cesare Balbo*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale*, Bari 1996, S. 13-59.

F. Traniello, *Il giovane Balbo traduttore di Hume e Cowley*, in: G. De Rosa/F. Traniello (Hg.), *Cesare Balbo alle origini del cattolicesimo liberale* (s.o.), S. 185-199.

F. Traniello, *Einführende Bemerkungen zu: A. Rosmini, Philosophie der Politik*, dt. Übersetzung, Innsbruck 1999, S. 19-34.

F. Traniello, *Rosmini e Gioberti interpreti del '48*, in L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Rosmini e Roma* (s.o.), S. 357-398.

F. Traniello, *Revolution und Verfassung bei Antonio Rosmini*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 115-133.

F. Traniello, *A proposito di nazione, democrazia e religione civile*, in: "Rassegna italiana di sociologia" 2 (1999), S. 255-269.

F. Traniello, *Note e riflessioni storiche sulle condanne ecclesiastiche delle opere di Gioberti*, in: L. Malusa/P. De Lucia (Hg.), *Chiesa e pensiero cristiano* (s.o.), S. 57-72.

F. Traniello, *Democrazia cristiana*, in: *Eredità del Novecento*, hg. vom Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Rom 2000, Bd. 1, S. 308-325.

R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Turin 1973.

J.-M. Trigeaud, *Révolution et civilisation chrétienne dans l'esprit de la philosophie rosminienne*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione Francese* (s.o.), S. 167-204.

A. M. Tripodi, *Individuo, persona e società in Rosmini*, in: AA.VV., *Rosmini e la cultura del Risorgimento* (s.o.), S. 47-60.

A. M. Tripodi, *Il problema della libertà in Rosmini*, Rom 1976.

G. Tuninetti, *La "questione rosminiana" in Piemonte dal 1830 al decreto "post obitum" del 1888*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte* (s.o.), S. 41-78.

L. Turiello, *Persona e società civile nel pensiero di Rosmini*, Rom 1982.

F. J. Turner, *The Frontier in American History* (New York 1920), New York 1953.

M. A. Tyler, *Vincenzo Gioberti's Primato and the unification of Italy*, in: "Italian Studies" XLIII (1988), S. 95-103.

A. Valle, *Rosmini e i fondatori religiosi in Piemonte*, in: AA.VV., *Antonio Rosmini e il Piemonte* (s.o.), S. 197-212.

C. Valverde, *La filosofia di Juan Donoso Cortés*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 89-110.

G. H. J. van der Molen, *Alberico Gentili and the Development of International Law. His Life, Work and Times*, Amsterdam 1937.

M. Vannini, *Personalismo rosminiano e personalismo contemporaneo*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 347-356.

C. Vasale, *Cattolicesimo politico e mondo "moderno"*, Mailand 1988.

C. Vasale, *Il significato del federalismo giobertiano nella storia d'Italia*, in: G. Pellegrino (Hg.), *Stato unitario e federalismo* (s.o.), S. 215-246;

A. Verdroß, *Was ist Recht ?*, in: W. Maihofer, *Naturrecht oder Rechtspositivismus ?*, (s.o.), S. 309-321.

P. Vergilius Maro, *Aeneis*, in: ders., *Bucolica, Georgica, Aeneis*, dt. von R. A. Schröder, München 1976.

C. A. Viano (Hg.), Themenheft *Filosofia e impegno politico* der "Rivista di filosofia" 88/1 (1997).

G. B. Vico, *Opere filosofiche*, hg. von N. Badaloni, Florenz 1971.

G. Vigorelli, *Il "laico" Manzoni e la convissuta condanna di Rosmini*, in: AA.VV., *Manzoni e Rosmini* (s.o.), S. 5-14.

J. De Viguierie, *Les idées religieuses de la Révolution française*, in: P. Pellegrino (Hg.), *Rosmini e la cultura della Rivoluzione francese* (s.o.), S. 257-269.

*Vita di Antonio Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità* (G. B. Pagani), Turin 1897, Rovereto 1959.

E. Voegelin, *Die politischen Religionen* (1938), München 1993.

E. Vollrath, *Aristoteles. Das Problem der Substanz*, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen 1972, S. 84-128.

M. Vovelle, *La révolution contre l'église. De la raison à l'être suprême*, Brüssel 1988.

G. Vowinckel, *Christian Garve und das Ende der Glückseligkeitslehre*, in: "Zeitschrift für Soziologie" 18 (1986), S. 136-147.

G. Vowinckel, *Die Glückseligkeitslehre und die Entstehung der Staatsgesellschaften*, in: A. Bellebaum (Hg.), *Glück und Zufriedenheit*, (s.o.), S. 32-48.

H. Vorländer, *Auf der Suche nach den moralischen Ressourcen Amerikas. Republikanischer Revisionismus und liberale Tradition der USA*, in: "Neue Politische Literatur" 1988, S. 226-251.

P. Wagner, *Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980*, Frankfurt/M. New York 1990.

A. Wandruska, *Deutschland und das italienische Risorgimento*, in: ders., *Zur italienischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Köln, Graz 1961, S. 114-125

A. Wandruska, *Liberalismus und Nationalismus in der deutschen und italienischen Einigungsbewegung*, in: AA.VV., *Deutsch-italienische Beziehungen im Zeitalter des Risorgimento*, Braunschweig 1970, S. 58-64

C. Weber, *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von F.X. Kraus*, Tübingen 1983.

M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, München 1921.

M. Weber, *Schriften zur Wissenschaftslehre*, hg. und eingeleitet von M. Sukale, Stuttgart 1991.

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, hg. von K. Lichtblau/J. Weiß, Freiburg 1993.

K. Weigand, *Einleitung*, zu Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart 1965, S. 3-85.

K. Th. Welcker, *Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe*, Gießen 1813.

H. Welzel, *Naturrecht und Rechtspositivismus*, in: W. Maihofer (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*, (s.o.), S. 322-338.

H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1990.

J.-P. Willaime, *Zivilreligion nach französischem Muster*, in: H. Kleger/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers* (s.o.), S. 147-174.

B. Willms, *Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tshi Minh*, Stuttgart 1971.

F. Winkelmann, *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Freiburg 1991.

F. Wolfzettel/P. Ihring, *Katholizismus und Nationalbewußtsein im italienischen Risorgimento: Modell nationaler Identitätsbildung durch Religion*, in: B. Giesen (Hg.), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit* (s.o.), S. 388-425.

N. Wood, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley 1988.

Th. Würtenberger, *Zeitgeist und Recht*, Tübingen 1987.

Xenophon, *Apomnemoneumata Sokratus*, in: ders., *Opera Omnia*, hg. von E. C. Marchant, Oxford 1910 (und weitere Editionen).

Xenophon, *Kyru Paideia*, in: ders., *Opera Omnia*, hg. von E. C. Marchant, Oxford 1910 (und weitere Editionen).

R. Zitelmann, *Träume vom neuen Menschen*, in: R. Saage (Hg.), *Hat die politische Utopie noch eine Zukunft* (s.o.), S. 27-34.

M. Zöller, *Liberal, Konservativ, Liberalkonservativ*, in: P. Haungs/K. M. Graß/H. Maier/H.-J. Veen (Hg.), *Civitas* (s.o.), S. 287-298.

D. Zolo, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Brescia 1963.

D. Zolo, *Governo temporale e "senso ecclesiastico". La critica del temporalismo cattolico in Antonio Rosmini*, in: G. Campanini/F. Traniello (Hg.), *Filosofia e politica* (s.o.), S. 191-200.

G. B. Zoppi, *Antonio Rosmini e l'economia politica*, in: AA.VV., *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita*, Mailand 1897, Bd. 1, S. 408-450.

P. Zovatto, *Il "panegirico di Pio VII" di Rosmini*, in: "Rivista Rosminiana" 86 (1992), S. 27-52.

P. Zovatto (Hg.), *Introduzione a Rosmini*, Stresa, Trieste 1992.

P. Zovatto, *Antonio Rosmini: "Die fünf Wunden der Kirche": Eine Analyse zum zweiten Kapitel: "Die unzureichende Bildung des Klerus"*, in: A. Autiero/K.-H. Menke (Hg.), *Brückenbauer* (s.o.), S. 265-280.